Theologisch Tijdschrift

ONDER REDACTIE VAN

F. W. B. VAN BELL, S. HOEKSTRA BZ., A. KUENEN, A. D. LOMAN,
L. W. E. RAUWENHOFF EN C. P. TIELE.

4e Jaargang. — 1e Stuk.

1o. JANUARI.

Amsterdam
J. C. LOMAN, JR.

Leiden
S. C. VAN DOESBURGH.

1870.

Vaste Medearbeiders:

Verklaring der Redactie:

De beginselen en methode, die redacteurs en medearbeiders van het Theologisch Tijdschrift met elkander gemeen hebben, sluiten verschil van zienswijze geenszins buiten. Elke verhandeling of beoordeeling blijft ter verantwoording van den auteur en wordt daarom ook door hem onderteekend.

DE OORSPRONG VAN MYTHOLOGIE EN GODSDIENST.

NAAR AANLEIDING DER

THEORIEN VAN DE QUATREFAGES EN BRINTON.

De Quatrefages, Rapport sur le progrès de l'Anthropologie. Paris 1868.

Daniel J. Brinton, A. M. M. D. The Myths of the New World; a treatise on the symbolism and mythology of the Red Race of America. N.-York & London. 1868.

Oppervlakkig beschouwd zijn de Mythologiën der onbeschaafde volken de moeite van een ernstig onderzoek niet waard. Zij gelijken alle op elkander, en wedijveren slechts in ruwheid en onbeholpenheid. Verheven gedachten zijn er weinig in te vinden, en moeten dan nog met moeite worden opgedolven als enkele parelen uit een zee van bijgeloovigheden en onzinnige sprookjes. Hierendaar slechts schuilt wat poëzie en heeft het godsdienstig gevoel iets van zijn oorspronkelijke naïeveteit behouden. Die van de Grieken de dichterlijke schoonheden der Mythologie geleerd, de diepzinnige bespiegelingen van Egyptenaars en Hindu's nagespeurd, den zedelijken ernst der Perzen en de godsdienstige geestdrift der Israëlieten gewaardeerd heeft, gevoelt een zekeren weerzin, zoodra hij zich verplaatst ziet in dien chaos van schijnbaar onsamenhangende mythen en verwarde geloofsbegrippen, waaruit de godsdienstleer der wilde volken bestaat, en waarvan hij meent den sleutel niet te kunnen vinden. Toch zijn de mythologiën van Roodhuiden, Negers en Polyneziërs voor de wetenschap van niet minder, haast zou ik

zeggen van veel grooter belang, dan die der beschaafste natiën. Wij kunnen deze laatste niet verstaan, zonder de eerste te kennen en te begrijpen. In de godsdienstleer der volken die op hooger standpunt van ontwikkeling zijn gekomen, schijnt de verklaring gemakkelijker te vinden te zijn, maar dat is meestal slechts schijnbaar. Die verklaring is doorgaans een latere, niet de echte en oorspronkelijke. Het is de zin door die natiën zelven, toen zij begonnen na te denken over hun geloof, aan de oude, overgeleverde mythen gehecht, en wij leeren er dus hun denkwijs uit kennen, maar de eigenlijke beteekenis dier mythen niet. Die de groote vragen van het ontstaan, de wording, de ontwikkeling van godsdienst en godsdienstleer wil beantwoorden, die weten wil waaruit de godsdienst voortspruit en hoe hij in den aanvang geweest is, moet zich de moeite getroosten om de nog ongevormde, stamelende religieuze taal der wilden te bestudeeren, en tot de laagste trappen van het godsdienstig leven af te dalen.

Dat heeft ook de schrijver van het uitstekende werkje begrepen, welks titel aan het hoofd van dit opstel vermeld staat. De Heer Brinton, meester in de letteren en doctor in de medicijnen te Philadelphia, heeft daarin getoond een wijsgeerig hoofd en een dieper godsdienstkenner dan menig theoloog van professie te zijn. Hij heeft noch een geschiedenis, noch een volledig overzicht van de amerikaansche stamgodsdiensten geleverd, maar, gelijk de titel zeer juist uitdrukt, een verhandeling over het symbolisme en de mythologie der Roodhuiden, waarin de voornaamste mythen van dit ras verklaard en wijsgeerig beschouwd worden. Dat geschiedt op meesterlijke wijs. Op het gebied, waarop hij zich beweegt, is Dr. Brinton volkomen tehuis [1]) en

[1]) Niet daarbuiten. De groote fout in het boek van B. is het gemis aan vergelijking met andere godsdiensten. Van tijd tot tijd tracht hij dit te doen, doch maakt zich dan meestal aan de grappigste vergissingen schuldig. Zoo vertelt hij, blz. 19, dat in het symbolische alfabet (!) der Egyptenaars een figuur is voor een maagd, een voor een gehuwde vrouw, een voor een kinderlooze weduwe, een voor een weduwe met één, een ander voor eene met twee kinderen, en hij weet niet in hoeveel omstandigheden bovendien, maar voor de vrouw als zoodanig geen. Minder verbazend dan deze ontdekking, doch even onjuist is de mededeeling, dat Isis de maangodin (?) letterlijk *vochtigheid* beteekent. Elders verzekert hij dat het symbool des levens, het teeken *anch*, dat de egyptische goden steeds in de hand dragen, de zoogenaamde *crux ansata*, die echter geen kruis is maar slechts drie armen heeft, een symbool van de

dat hij van zijn onderwerp een nauwgezette studie gemaakt heeft, blijkt op iedere bladzijde van zijn werk. De verklaringen die hij geeft zijn voor een deel gansch nieuw en vernuftig, en meestal overtuigend. Hij heeft zelf nagedacht en geeft te denken. Daarom bepaal ik mij niet tot een korte aankondiging van zijn boekje in ons Literarisch Overzicht, zooals aanvankelijk mijn voornemen was, maar neem ik er liever aanleiding uit, om over eenige hoofdpunten, die er in worden aangeroerd, mijn gedachten te zeggen. Die hoofdpunten zijn: het ontstaan en de wording der Mythologie, en de oorsprong van den godsdienst, vragen, waaromtrent Dr. Brinton uit de amerikaansche godsdienstleer allerlei gevolgtrekkingen afleidt, die mij niet altijd even gewettigd voorkomen. Vooraf een paar woorden over het standpunt waarop de schrijver als mytholoog zich plaatst.

Brinton is met zijn voorgangers op het terrein der amerikaansche mythologie over 't algemeen niet zeer tevreden. De bekendste werken over dit onderwerp, in de laatste vijftig jaar verschenen, vinden bij hem weinig goedkeuring. Met het *Discourse on the religion of the Indian Tribes of America* van Dr. S. Farmer Jarvis kan hij zich niet vereenigen, omdat deze schrijver uitgaat van de hypotheze eener oorspronkelijke openbaring, op bovennatuurlijke wijze aan de menschen meegedeeld, en de amerikaansche godsdienstleer als een verbastering dezer openbaring beschouwt. Squier's *Serpent symbol*, hoe voortreffelijk ook in menig opzicht, en van hoeveel studie het ook getuige, rust evenzeer op eene verkeerde onderstelling, en kan daarom volgens Brinton's meening niet met volkomen vertrouwen gebruikt worden. Squier poogt aan te toonen, dat al de amerikaansche godsdiensten waarlijk monotheïstisch zijn, doch dat ze tegelijkertijd in niets anders bestaan dan in aanbidding van de goddelijke teelkracht der natuur, zich openbarend in de zon en het vuur. Brinton noemt deze methode de fyzisch-mythologische, en oordeelt haar *shallow*.

---

vier winden of hemelstreken moet zijn. Paradijs (Bakt. *pairi-daêza*, een omheining) moét volgens Brinton worden afgeleid van een sanskrit woord *paradesa*, een woord, dat zoover ik weet, niet bestaat en *hoogland* zou beduiden; en zoo meer.

Iedereen kent het groote werk van Schoolcraft, en niet weinigen meenen daarin een onuitputtelijke mijn te bezitten voor de kennis van de geheele beschaving en alzoo ook van den godsdienst der Roodhuiden. Dat werk is echter voor den doctor uit Philadelphia een *monument of american extravagance and superficiality*. De bekende *Geschichte der amerikanischen Urreligionen* van den bazelschen professor J. G. Müller, ook in ons vaderland zeer veel gebruikt, vindt evenmin genade in de oogen van onzen schrijver. Müller heeft, naar zijn oordeel, zijn berichten slechts uit de tweede en derde hand, en heeft een groote fout begaan door zijn verdeeling van de amerikaansche godsdiensten in noordelijke en zuidelijke, waarvan de eerste op het geloof in geesten of spoken, de laatste op zonaanbidding zouden rusten. Waitz' *Anthropologie der Naturvölker* is in ieder opzicht voortreffelijk, slechts in datgene wat zij over den godsdienst der Roodhuiden bevat is zij hoogst gebrekkig. De duitsche anthropoloog heeft zich, altijd volgens Brinton, in dit opzicht door anderen op een dwaalspoor laten leiden, en zijn beschouwing is veel te realistisch. De abbé Brasseur de Bourbourg eindelijk heeft zich, door het opdelven van verscheidene kostbare bronnen voor de amerikaansche godsdienstgeschiedenis, met name door de openbaarmaking van de heilige Schrift der Quiche's, het Vuh popol, hoogst verdienstelijk gemaakt, maar zijn verklaringen zijn geheel onbruikbaar, omdat hij in al de mythen een verborgen historischen zin meent te ontdekken, en alzoo een volslagen euhemerist is. Ziedaar de meening van Dr. Brinton over eenige der bekendste schrijvers, die vóór hem hetzelfde onderwerp hebben behandeld. Ik zal dit oordeel niet op nieuw aan een oordeel onderwerpen, noch de verdediging van die gevonnisden op mij nemen. Of dat vonnis zoo gansch en al rechtvaardig is, zou ik, vooral met betrekking tot Müller en Waitz durven betwijfelen. Müller's hypotheze en Waitz' realisme laat ik aan hun plaats, maar beiden hebben met echt-duitsche vlijt een volledig overzicht van de amerikaansche mythen en godsdienst-gebruiken geleverd, dat wel niet onvoorwaardelijk en zonder kritiek als het laatste woord der wetenschap over dit punt kan worden aangenomen, doch dat wel geschikt is om een algemeen denkbeeld van het geloof der Roodhuiden te geven. Brinton zelf haalt hen dan ook bijwijlen met goedkeuring aan, en stemt meer met Müller overeen dan hijzelf geneigd schijnt te bekennen. Evenwel, ik loo-

chen niet dat de uitkomsten van al deze werken herziening behoeven, en dat de methode van alle gebrekkig is. Noch de theologische methode, die van een oorspronkelijke, bovennatuurlijke openbaring droomt, noch de euhemeristische, die in alles vermomde geschiedenis wil zien, noch de fyzische, die de godsdienstleer der oude volken als een soort van metereologie behandelt en den godsdienst-zelf uit de beschouwing der natuurverschijnselen afleidt, vindt in mij een voorstander of verdediger. De methode van Brinton, die den godsdienst uit den mensch zelven verklaart en de godsdienstvormen als symbolen beschouwt uit de waarneming van de buitenwereld ontleend, of liever, die in de mythologie de uitdrukking ziet van het geloof in een geestelijk beginsel van 't heelal, dat op dezelfde wijze over de stoffelijke wereld heerschappij voert, als de menschelijke geest over het lichaam en over de natuur regeert, alzoo de hoogste uitdrukking van het menschelijk zelfbewustzijn, — die psychologische methode, gelijk men haar zou kunnen noemen, is ook de mijne. Alle verschil tusschen den geleerden schrijver en mij ligt alleen in de toepassing, die hij daarvan nu en dan heeft gemaakt.

Om de vraag naar het ontstaan der Mythologie te beantwoorden, moest Brinton zich eerst bezighouden met de vraag, of de amerikaansche mythen oorspronkelijk, dan of zij met de aziatische van dezelfde afkomst, althans of ze onder den invloed van kolonisten uit Azië gewijzigd zijn. Het zijn inderdaad twee vragen; de eene is: is de amerikaansche godsdienst aan dien der volken van West-Azië verwant? — en de andere : is althans de beschaafde godsdienst der Mexikanen, der Peruvianen bijvoorbeeld, onder den invloed van aziatische, later op het amerikaansche vasteland aangekomen stammen ontstaan? Op beide vragen is door verscheidene geleerden toestemmend, op beide wordt door Brinton ontkennend geantwoord. Of liever de eerste vraag zet hij eenvoudig ter zijde, zonder zich in haar te verdiepen, terwijl hij omtrent de laatste een zeer bepaalde meening uitspreekt. Alles wat men van een kolonizatie in Amerika vóór de aankomst der Spanjaarden gezegd heeft, met uitzondering wellicht van een paar op zichzelf staande feiten in het noordoosten der Nieuwe Wereld, is volgens hem geheel uit de lucht gegrepen. Noch de tien stammen van Israël, noch welsche prinsen, noch fenicische kooplieden, noch babylonische, noch bud-

dhistische priesters hebben ooit de zaden eener hoogere beschaving onder de Roodhuiden gebracht. Brinton spot met al deze hypothezen, en wat de verstrooide Efraïmieten en de zwervende welsche vorsten aangaat lachen we gaarne met hem mee, terwijl we alles wat er voor een babylonische of buddhistische emigratie gezegd is, ook al niet gaarne zouden onderschrijven. Hij betreurt zeer, dat mannen als Schoolcraft en de abbé De Bourbourg — hij had er d'Eichthal kunnen bijvoegen — deze vermoedens weer op nieuw aanbevolen en verdedigd hebben. Een bepaalde karaktertrek van het amerikaansche ras is voor hem deze, dat het geheel afgesloten is van alle andere volken, en zich volkomen zelfstandig heeft ontwikkeld. Alles wat het heeft en is geworden, heeft het uit zichzelf, is het door zichzelf geworden. Ook de grootere beschaving der Azteken, der Maya's, der Muysca's, der Peruvianen mag, naar zijn gevoelen, niet aan vreemden invloed worden toegeschreven, maar moet uit een spontane en onafhankelijke ontwikkeling dezer volken worden afgeleid.

Ik wil gaarne erkennen, dat de weinig zekere gronden waarop de tot hiertoe geopperde onderstellingen omtrent een kolonizatie in Amerika rusten, een gevoelen als dat van Brinton eenigszins rechtvaardigen. Men moet een sterk geloof hebben om de mexikaansche beschaving bijvoorbeeld aan de Buddhisten toe te schrijven, of in den naam van den beschavings-heros der Peruvianen Incas-Manco-Capac een verbastering van Englishman Cocapack te zien. Maar of men recht heeft het amerikaansche ras zoo geheelenal te izoleeren, en of een natuurlijke, in den menschelijken aard gelegene spontane ontwikkeling genoegzaam reden geeft van al de treffende, dikwijls geheel toevallige overeenkomsten, die wij tusschen de beschaving der Roodhuiden en die van sommige aziatische, polynezische en zelfs afrikaansche stammen opmerken, dat zou ik nog zoo spoedig niet willen beweren. Er is te veel wat zich daaruit niet verklaren laat. Neem bijvoorbeeld het kruis, bij Azteken en Tolteken als boom des levens aangebeden, en zoo als Brinton zeer juist zegt, het symbool van de 4 windstreken, dus van den hoogsten God des hemels. Ligt de keus van zulk een symbool, dat, zooals men weet, ook in West-Azië zeer gewoon was, en daar ongetwijfeld oorspronkelijk dezelfde beteekenis had, in de spontane ontwikkeling van den mensch? En is het een natuurlijk uitvloeisel der menschelijke

natuur, dat men daaraan personen als slachtoffers nagelt, zooals dat in Mesopotamië en in Mexiko bij de Azteken geschiedde? Ik wil aannemen dat de overeenkomst, die er bestaat tusschen de leer der vier wereldeeuwen bij de Hindu's en bij de Azteken een gevolg is van de werking van den menschelijken geest onder den prikkel van gelijke omstandigheden; dat de mensch van nature overal in den hemel zijn Vader en in de aarde de algemeene Moeder zou zien, zoodat het ons niet verwonderen kan dit denkbeeld bij Aziaten, Polyneziërs en Peruvianen geheel onafhankelijk van elkander te zien ontstaan; dat het even natuurlijk is, die Moeder-aarde voor te stellen als een vrouw met talrijke borsten, zoodat wij zonder bevreeming deze gelijkenis tusschen de goddelijke moeder der Azteken en de syrische Artemis, te Efeze bijvoorbeeld, kunnen opmerken, Zelfs wil ik — al is het niet geheel zonder twijfelingen — toegeven, dat het volkomen natuurlijk is te meenen, dat de zielen die naar het zonnehuis of naar de gewesten der zaligheid reizen met een hond moeten strijden en een groot water overtrekken, waarvoor hun het veergeld in het graf werd meegegeven, wat we niet alleen bij de volken aan de oostelijke kusten der Middellandsche zee, maar ook bij de Amerikanen vinden, terwijl, zooals bekend is, de hond ook bij de arische volken in het drama der onsterfelijkheid een groote rol speelt. Maar wat nog altijd verklaring vordert is dit: hoe het komt dat de naaste verwanten der Azteken, de Shoshonie en de Komanches, op den allerlaagsten trap van menschelijke ontwikkeling staan, „nearer the brutes than probably any other portion of the human race on the face of the globe," (*Rept. of the Comm. of Indian affairs*, 1854. p. 209, ook door Brinton aangehaald,) terwijl de Azteken zelven de hoogste sport op de ladder der amerikaansche beschaving hebben bereikt. Ik zou nog meer vraagteekens kunnen zetten. Onder anderen zou ik willen vragen, of het vuurmaken door wrijving van twee houten, de groote heiligheid aan het steenen mes toegekend, de doop als godsdienstige wijding, eigenaardigheden die wij zoowel bij amerikaansche als aziatische volken aantreffen, niet op een gemeenschappelijke afkomst wijzen. Het is toch volstrekt niet noodzakelijk, het volgt geheel niet uit de wetten der menschelijke rede of uit de natuur der zaken, dat het vuur door wrijving van twee drooge stukken houts gevonden wordt, daar het vooral in de zoogenaamde steen-periode veel gemakke-

lijker door vuurslaan uit silex zou kunnen gevonden zijn. Maar ik wil deze kwestie thans niet in bijzonderheden behandelen. Dit alleen wilde ik aantoonen, dat de beraadslagingen daarover nog niet gesloten zijn, en dat men geen recht heeft met Brinton de zaak als uitgemaakt te beschouwen, en het voor zoo zeker te houden, dat de Amerikanen met de andere rassen en volken niets gemeen hebben. De hypothezen die men totnogtoe gemaakt heeft, moeten zeker onder de mislukte gerangschikt worden; ik wil het niet ontkennen. Maar ik meen de reden waarom ze steeds mislukten daarin te moeten zoeken, dat men niet hoog genoeg opgeklommen is. Men heeft steeds bij volken, die reeds op een vrij hoog standpunt van beschaving gevorderd waren, de bronnen der amerikaansche beschaving gezocht, bij Babyloniërs, buddhistische volken van Oost-Azië, enz. maar men zou, dunkt mij, meer kans van slagen hebben, zoo men de amerikaansche cultuur vergeleek met die van dat volk of ras, dat de Hindu's in Hindostân, de Perzen in Erân vonden, en dat den grond tot de babylonisch-assyrische, wellicht ook tot de egyptische ontwikkeling heeft gelegd. Ik waag niet, daarover reeds nu een bepaald vermoeden te uiten. Maar het komt mij niet onwaarschijnlijk voor, dat de Roodhuiden, bij nader onderzoek, een tak zullen blijken te zijn van dat groote, waarschijnlijk turanische ras, dat vóór het kaukazische (Cham, Sem, Jafet; afrikaansche en aziatische Mesopotamiërs en Aryërs) de vertegenwoordiger van de beschaving is geweest.

Doch, al blijft deze vraag nog onbeslist, hetgeen wij van den godsdienst der Amerikanen, van de mythen der Nieuwe Wereld weten kan niettemin een helder licht verbreiden over den oorsprong, het ontstaan der Mythologie in 't algemeen, en Brinton heeft daartoe belangrijke bijdragen geleverd. Wat is Mythologie? De amerikaansche geleerde antwoordt: Mythologie is de idee van God uitgedrukt in symbool, beeld en verhaal; en de idee van God bepaalt hij als: de som van die intelligente krachten, die het individu, redeneerende uit analogie van zijn eigen daden, zich voorstelt achter de natuurlijke verschijnsels en als hun oorzaak beschouwt. Met de juistheid dezer laatste bepaling hebben wij ons thans niet bezig te houden. Maar de definitie van de Mythologie komt mij te veelomvattend voor. *Qui bene distinguit*, men weet het overige. En men dient bepaaldelijk tusschen sym-

bool en mythe te onderscheiden. Het is onjuist, de idee van God in symbool of beeld uitgedrukt, Mythologie te noemen. Een mythe is een verhaal, en in hetgeen mythologisch is mag het verhalende element niet gemist worden. Mythologie is altijd episch of dramatisch; er is steeds gang of beweging in; het is godsdienstleer in verhalen. Daarom is zij zoo arm bij volken, waarbij het epos en drama weinig ontwikkeld zijn, zooals het egyptische en de zoogenaamd semietische natiën, zoo rijk bij volken waarbij epos en drama zulk een voorname plaats bekleeden als het grieksche en het indische. Godsdienstige Symboliek is godsdienstleer in zinnebeelden. Zij zijn dus onderscheiden, al zijn ze nauw verwant en al komt de eene uit de andere voort.

De vraag is nu, welke is eerst: Symboliek of Mythologie? Meestal heeft men aangenomen, dat de laatste uit de eerste was ontstaan, dat mythen een soort van vloeibaar gemaakte, in beweging gebrachte symbolen zijn. Het tegendeel is waar. In 't algemeen kan men zeggen, dat symbolen uit mythen ontstaan, dat het symbolische tijdperk van de ontwikkeling der godsdienstleer later is dan het mythologische. Daarmee wordt niet ontkend, dat somtijds de symbolen door de priesterschap uitgedacht, bij het volk, dat in beschaving en vermogen van abstraheering bij de priesters ten achteren was, weder in mythen overgingen. Maar deze uitzondering bevestigt den regel. Immers juist omdat het volk *ten achteren* is, maakt het de symboliek tot mythologie; degenen die vooruit zijn in beschaving geven aan de mythologie een symbolischen zin, en trachten er zoo zichzelven mee te verzoenen. De geschiedenis van den egyptischen godsdienst bijvoorbeeld kan daarvan het overtuigend bewijs leveren. Van den vroegsten historischen tijd af, zien wij bij de bewoners van het Nijldal geen enkelen mythe geboren worden. De mythologie blijft onveranderlijk dezelfde van Cheops tot Nektanebos en nog later. Zij groeit niet aan, zij ontwikkelt zich niet, zij is ten tijde dat de groote pyramiden gebouwd worden geheel dezelfde als ten tijde dat de Grieken haar leeren kennen en Herodotos haar beschrijft. Maar de symboliek, die door de priesters op haar gebouwd wordt, wast in den loop der eeuwen weelderig aan, en voert uitsluitend heerschappij. En zoo is het overal. Waar de volken het symbolische tijdperk zijn ingetreden, daar ligt duidelijk het mythologische reeds achter hen. De sporen hunner vroegere mythologie vertoonen zich nog duidelijk genoeg

in hun godsdienstleer. Maar zij is ten deele sage, dat is heldengeschiedenis, historie van halfgoden, ten deele misschien al reeds legende, dat is als menschelijke geschiedenis voorgestelde mythische overlevering, geworden, ten deele aan het vormen van een symboliek dienstbaar gemaakt. De volken, die nog op het mythologische standpunt staan, zijn niet de verstgevorderde, niet degenen die vroeger dan de andere tot zelfstandig en zelfbewust leven ontwaakten, maar juist degenen die zich later dan de andere hebben ontwikkeld, te weten van de beschaafde rassen het arische, en voorts al de onbeschaafde rassen der wereld. Het is ook zeer natuurlijk. De Mythologie is een dochter der verbeelding. Bij haar vorming is de fantazie vóór alles werkzaam. Voor de Symboliek, voor het uitdenken van een zinnebeeld, dat is een zinnelijk hulsel voor het een of andere geloofsbegrip, is behalve de verbeelding nog iets meer noodig. Daar wordt in de eerste plaats reflektie, redeneering toe vereischt. Men vindt de Symboliek dan ook alleen daar, waar de zangers en dichters door een geordende priesterschap of een kollege van schriftgeleerden vervangen zijn, en zij wordt door hun werkzaamheid de brug waarover men van de Mythologie tot de Dogmatiek, dat is de wijsgeerige geloofsleer komt. De godsdienstgeschiedenis toont meer-en-meer dat men in de ontwikkeling van de godsdienstleer bij alle volken, die niet halverwege bleven stilstaan, deze drie perioden moet onderscheiden:

Het mythologische tijdperk. — Heerschappij der gewijde zangers.
Het symbolische tijdperk. — Heerschappij der priesters.
Het dogmatische tijdperk. — Heerschappij der godgeleerden.

Een enkel voorbeeld tot opheldering. Ik kies er een, dat door degenen die de Mythologie uit de Symboliek ontstaan achten juist als een bewijs is aangehaald. Iedereen kent de beroemde plaats Iliad. VIII, 18, waar Zeus de goden en met hen al het bestaande uitdaagt gezamenlijk het eene eind van een gouden keten aan te vatten, waarvan hij het andere einde houdt, en zich beroemt dan nog den keten met al wat er aanhangt, om den top van den Olympos te zullen slingeren. Dit is een mythe, zegt Creuzer [1]). Neen, zegt Baur [2]), nog niet. 't Is nog een symbool, juist op het punt om een mythe te worden. Ik vraag: is het niet juist omgekeerd? Men ziet in deze prachtige

[1]) *Symbol.* I, blz. 97, vg. [2]) *Symbolik u. Mythologie,* I, blz. 32, vg.

schildering juist het symbool worden. Het is bijna een dogme. Het begrip der afhankelijkheid van alle dingen van één hoogste beginsel schemert duidelijk door, al is de dichter zelf zich daarvan in dien vorm niet bewust geweest. Maar hoewel dit niet te loochenen is, zal men ook moeten erkennen, dat de stof die de dichter tot zijn symbolische voorstelling genomen heeft, niets anders is dan een gewone natuur-mythe, namelijk de geweldige kracht van den hoogsten hemelgod — en dat is Zeus, naar zijn naam te oordeelen, immers oorspronkelijk zonder twijfel — die hij in het onweer op de spits van zijn heiligen berg openbaart. De gouden ketting om den top van den Olympos geslingerd, is — niet voor Homeros maar voor den schepper van den mythe — de bliksem, die menigmaal met een keten, een touw, een draad enz. wordt vergeleken. De dichter heeft hier het natuurstandpunt reeds verlaten, maar het ligt op den bodem zijner voorstelling en gaat daaraan vooraf.

Doch, zoo de Mythologie niet uit de Symboliek, maar veeleer omgekeerd deze uit gene ontstaan is, hoe is dan de Mythologie ontstaan? Waaruit is zij dan geworden? Is zij, en bij gevolg het polytheïsme, want deze gaan altijd samen, de vroegste periode van ontwikkeling der godsdienstleer, of gaat er nog iets anders aan haar vooraf?

Brinton heeft niet verzuimd, om zich over deze vraag uit te spreken. Zeer duidelijk zegt hij, dat hij niet gelooft aan een oorspronkelijk monotheïsme, waarvan het mythologische polytheïsme slechts de verbastering zou zijn. De kinderlijke volken, meent hij, zagen in de natuurkrachten, zoover zij die leerden kennen, openbaringen van die geheimzinnige kracht, die zij door hun zelfbewustzijn in zichzelven waarnamen. Tot het denkbeeld van een bepaalden persoon als eenheid klommen zij nog zoo spoedig niet op. Goedkeurend haalt hij Carrière's woord aan: „Wij hebben hier monotheïsme, niet in tegenstelling tot polytheïsme, niet klaar voor de gedachte, maar in levende intuïtie in de godsdienstige gevoelens [1])."

Het is eenigszins hetzelfde als Max Müller's henotheïsme, te onderscheiden van monotheïsme, dat hij aan het polytheïsme laat voorafgaan. Doch wij laten de vraag naar de wording van het polytheïsme thans rusten, en roerden haar slechts aan, in

---

1) Ik citeer onnauwkeurig, daar mij Carrière's boek niet ter hand is.

zooverre zij met die naar het ontstaan der Mythologie samenhangt. Deze laatste is dus, volgens Brinton, geboren uit een vergoding en verpersoonlijking der natuurkrachten, waarin de mensch de openbaring van dat goddelijk wezen zag, dat hij, naar analogie van zijn eigen geest, in het heelal werkzaam geloofde. Aanvankelijk maakte hij geen onderscheid tusschen stoffelijkheid of geestelijkheid, eenheid of veelheid der goden. De idee van één persoonlijken god was voor zijn denkkracht te hoog, maar hij had er toch een onbepaald gevoel van. Zoo bezaten ook de Amerikanen een woord, waarin zij al de manifestaties van de onzichtbare wereld samenvatten, en dat, gelijk Brinton zegt, op allerlei wijzen, doch meestal zeer verkeerd is overgezet, Het woord luidt in 't Algonk.: (*Manito*) *oki*, in 't Iroq.: *oki*, *otkon*, in 't Dakot.: *wakau*, (in 't Aztec: *teotl*), in 't Quichua: *huaca*, in 't Maya-dialekt: *ku*, bij de Eskimo's: *aghatt*[1]), en beteekent: hetgeen *boven* is. In alle talen dient het woord, dat *boven*, *verheven* uitdrukt ook tevens om superioriteit aan te duiden. Men zocht de godheid boven zich in plaatselijken zin, omdat men haar als meerdere, als in geestelijken zin boven zich verheven beschouwde. De oudste en hoogste god is dus steeds die des hemels, of gelijk hij bij de Roodhuiden (en niet slechts bij hen) genoemd wordt: de ziel des hemels. De Hemel en God werden dikwijls synoniem gebruikt[2]).

Uit deze voorstelling nu kan men zeggen, dat alle mythologie ontstaan is. „God — het wezen wiens getuigenis zij in het binnenste vernamen — God is daarboven,” dat was bij de kinderlijke volken de grondgedachte. Nu nam men de verschijnselen des hemels waar, den indrukwekkenden donder, het moordende bliksemlicht, de wolken met haar grillige, gedurig veranderende gestalten, de zon met haar geregelden loop, de maan en de andere hemellichamen, bovenal, die ik in de eerste plaats had moeten noemen, de winden. In dat alles zag men dien, nog onpersoonlijken, grooten Geest, van wien men zich afhankelijk voelde. Nooit heeft eenig volk, hoe weinig ontwikkeld ook — het kan niet genoeg herhaald worden — een zuiver stoffelijken god aangebeden. Schijnt de wilde een stoffelijk voorwerp te

---

[1]) Brinton's vergelijking van dit laatste met *O Gott!* is even dwaas, als die met het finnische *Ukko* juist en treffend.

[2]) Zoo zelfs bij de Hebreën, Winer *Lex.* voc. שָׁמַיִם.

vereeren, voor hem is het bezield, levend, een macht, een geest die in dat voorwerp woont. Het is een opmerkelijk feit, dat in de primitiefste godsdiensten de wind een zoo voorname plaats inneemt. Vooral bij de amerikaansche stammen is dat het geval. De weinig ontwikkelde mensch maakt geen onderscheid tusschen zijn geest, zijn ziel, zijn inwendig leven en den adem „die in zijn neusgaten is.” Woorden als *spiritus*, *anima*, *ἄνεμος*, *ψυχή*, *πνεῦμα*, *θυμός*, רוח enz. kunnen dat bewijzen. Nu was voor hen natuurlijk de wind de adem der godheid, en dus haar ziel. Maar is er tusschen den adem Gods en den geest of de ziel Gods geen verschil, dan is er ook geen verschil tusschen den wind en God-zelf. De manifestatie werd met het hoogste Wezen zelf geïdentifiëerd. De wind werd als godheid aangebeden. Maar er zijn vier winden, wier eigenaardigheden en karakter verschillen. De een is weldadig, de ander schadelijk. De een brengt lente, de ander winter aan. Zij zijn met elkander in voortdurenden strijd. De een geeft regen, de ander houdt den regen op. Dat leverde de stof voor een reeks van mythen, waarin de worsteling van de vier windgoden wordt beschreven. Toch ging de gedachte, dat deze vier personen, hoe vijandig ook, oorspronkelijk één waren, nooit geheel verloren, en het hoogste wezen heet bijvoorbeeld bij de Eskimo's: *Sillam innua*, dat is eigenaar der winden, terwijl de bekende stormgod van Midden-Amerika Hurakan (*ouragan*, orkaan) vier persoonlijkheden bezat als de schepper, de vormer, de levengever en de voortbrenger.

Diezelfde Hurakan, die als god van den wind vier persoonlijkheden heeft, is echter ook god van den donder, en is als zoodanig drieëenig god. Bliksem, bliksemstraal en donderslag, ook wel bliksemstraal, meteoorsteen en donder maken te zamen het eene verschijnsel uit, dat wij het onweder noemen. Aan de dondermythen, die zooals men weet met de zonnemythen in zoo nauw verband staan, en die in de godsdiensten der onbeschaafde volken zulk een groote plaats beslaan, heeft Brinton ook eenige bladzijden gewijd. Hier kunnen wij ons minder met zijn beschouwingen vereenigen. Als hij bijvoorbeeld zegt, dat het zeer verkeerd is alle mythologie van zonaanbidding af te leiden, en dat de zon niet de oudste voorstelling der godheid kan geweest zijn, dan ben ik dat geheel met hem eens. Maar als hij er bijvoegt, dat de wijze epikurist (Lucretius) naar waarheid zegt: de oudste godsdienst sproot voort uit vrees, en daarom

kon de vriendelijke zon de oudste godheid niet wezen, dan moet ik mij tegen deze redeneering verklaren. De zon werd niet steeds als een vriendelijk, ook wel als een gewelddadig, vreeselijk goddelijk wezen beschouwd, en men vreesde haar evenzeer als men haar met dankbaarheid huldigde. Indien dus de oudste godsdienst werkelijk uit vrees voortsproot, wat ik gansch niet toestem, dan zou de zon wel het voorwerp der vereering dier vreesachtige vromen geweest kunnen zijn. Even onjuist is, wat Brinton beweert, dat de zonaanbidding der peruaansche Incas slechts een politieke machinatie geweest is, omdat zij Inti, den zonnegod voor hun oudsten broeder verklaarden. De zonaanbidding in den landbouwstaat Peru was volkomen natuurlijk, en dat de koningen voor zonen, broeders of opvolgers van den zonnegod werden gehouden is, zooals men weet, in vele godsdiensten het geval; een zeer gewoon verschijnsel, dat niet tot de politiek maar tot het volksgeloof behoorde. De zonnegod was de groote beschaver des lands, en had eens zelf over het volk geregeerd, de koningen, bewaarders en handhavers van de beschaving, waren daarom zijn broeders. De waarheid is dat zonnemythen en dondermythen even oud zijn als mythen van den storm en de winden, maar dat de zonnegod in de openbare godsvereering eerst dan een hoogen rang verkrijgt, als het zwervende jagers- (of herders-) leven voor het gezeten landbouwers-leven heeft moeten wijken.

Ik zou het ontstaan, of liever de wording der Mythologie nog door verscheidene andere mythenreeksen, zooals die van de maan en het water, kunnen ophelderen. Mijn bestek gedoogt het niet, zoo ik nog over den oorsprong van den godsdienst-zelven zal spreken. Voor al die andere mythen verwijs ik dus naar den amerikaanschen geleerde. Slechts op één punt, waardoor de wording der Mythologie vooral verklaard wordt, en waarover Brinton zwijgt, wil ik nog met een paar woorden wijzen. Ik bedoel dit, dat het dikwijls onmogelijk is te zeggen, in welk natuurverschijnsel de oude volken hun hoogste goden belichaamd achtten. Zijn zij dondergoden, zonnegoden, vuurgoden, hemelgoden? Inderdaad zijn zij alles te gelijk. Wij zagen reeds dat Hurakan de god van de vier winden en ook de dondergod is. Bovendien heet hij het hart des hemels, dat is zoowel het vuur dat in den hemeloceaan verborgen is als de zon, waarin zich bij dag dat vuur samenvat. Zoo is het ook elders. Indra, de god des hemels

en des donders, met de Maruts, de stormgoden tot gezelschap, wordt nu en dan eenvoudig met de zon vereenzelvigd. Vele mythen van den zonnegod Apollo laten zich slechts dan verklaren, als men in hem ook een stormgod, den god van den noordewind mag zien. De Egyptische Chnum, de god van den geest, dus van den wind, is evenzeer hemel- en zonnegod, terwijl de zonnegod Amun-ra niet zelden zijn gestalte aanneemt en met hem wordt verward. De godin der vruchtbare aarde is dikwijls godin van 't water, van de maan en van het vuur te gelijk. Men zou nog tal van voorbeelden kunnen aanhalen. Met één woord, de Mythologie personifiëert de natuurkrachten, doch, zoolang zij nog leeft en in haar wording verkeert, zijn die personifikaties onbepaald en willekeurig, en alle inderdaad vormen van het eene, onpersoonlijke goddelijke wezen. Eerst wanneer de mythengroei ophoudt krijgen die vormen vastheid, versteenen zij als het ware; doch ook dan blijft de oorspronkelijke stelselloosheid in de bekende leer der gedaantewisselingen (metamorfozen) over, die werkelijk een sleutel is voor de Mythologie.

Niet minder belangrijk dan de vraag naar het ontstaan der Mythologie, is die naar den oorsprong van den godsdienst, waaromtrent Brinton uit de beschouwing van de mythen der Nieuwe Wereld evenzeer zijn gevolgtrekkingen afleidt. Om zijn gedachten over den oorsprong van den godsdienst in het rechte licht te stellen, moet ik herinneren wat reeds met een paar woorden gezegd werd, ik bedoel, welke voorstelling hij zich van den oudsten godsdienst maakt. Ik laat hemzelf spreken.

Na de verklaring der voornaamste mythen van den hoogsten god, gaat hij dus voort: „Terwijl ik zoo, een-voor-een, de windselen van het symbolisme (hij meent de mythologie) verwijder, en in het middelpunt en op den top van deze verschillende geloofsvoorstellingen Hem doe zien, die troont in de lucht, die komt met den dageraad, die zich in het licht en den storm openbaart, en wiens dienaren de vier winden zijn, heb ik geen nieuwen god uitgedacht. De oude Israëlieten aanbaden hem, die gezeten is boven het firmament, die den morgen gebood, en den dageraad zijn plaats deed kennen, die antwoordde uit den wervelwind, en wiens gezanten de vier winden waren, de vier cherubîm met zulk een rijkdom van beelden in de inleiding tot Ezechiel's boek beschreven. De Mohammedaan aanbidt „den

barmhartigen en genadigen God van den dageraad," wiens star in het Oosten is, die rijdt op den storm, en wiens adem is in den wind. De oorspronkelijke mensch in de Nieuwe Wereld vereenigde evenzeer deze natuurlijke verschijnselen als voortgebracht door een onzichtbare macht, die hij zich voorstelde onder menschelijke gedaante, bij name noemde, als één wezen aanbad, en van wien de Roodhuiden allen denzelfden mythe verhaalden, die slechts in onbelangrijke onderdeelen verschilde. Dit was de oorspronkelijke godsdienst. Het was geen monotheïsme, want daar waren vele andere goden; het was geen pantheïsme, want daar was geen samensmelting van de oorzaak met de gevolgen; nog veel minder was het fetissisme, een aanbidding van zinnelijke voorwerpen, want deze werden als werkingen — niet als factoren — erkend. „Wat was het dan? De schrijver zegt het niet duidelijk, maar gaat onmiddellijk over tot een gevolgtrekking omtrent het wezen en den oorsprong van den godsdienst: „Daaruit leeren wij," zegt hij, „dat het denkbeeld van God noch oprees uit de wereld der verschijnselen, noch daarin geheel verzonk, zooals de oppervlakkige theorie van den dag is, maar dat het, zooals Kant het lang geleden bepaalde, een overtuiging is van een hoogste en eerste beginsel, dat al de verschijnselen met elkander verbindt."

Indien wij het woord overtuiging maar niet in den strengsten zin behoeven te nemen, als een redelijke convictie, waarvan men zich rekenschap weet te geven, dan heb ik er, wat den oudsten godsdienst betreft, vrede mee. Den godsdienst te willen afleiden uit waarneming der natuurverschijnselen, zoodat men deze als machtig, geweldig, indrukwekkend of weldadig en zegenend aanbad, komt ook mij zeer oppervlakkig voor. Alle fetissisme, de nieuwe onderzoekingen hebben het geleerd, is niet oorspronkelijk, maar een verbastering, een ziekteverschijnsel, en de godsdienst kan daarmee niet begonnen zijn. Hoe meer men de mythologiën en de gewijde liederen der wilde volken leert kennen, te meer wordt men gesterkt in de overtuiging, dat de voorstelling die de natuurmensch zich van de godheid maakt, hoewel volkomen kinderlijk, en hoewel hij haar niet zou kunnen verdedigen, betrekkelijk zeer zuiver is. De tegenstellingen zijn hem nog niet duidelijk, hij plaatst het tegenstrijdige eenvoudig naast elkander: hij gelooft in één god, hij gelooft in vele goden, maar zijn eigen god is toch die eene, die de machtigste

is van allen. En die eene is gevormd naar zijn eigen beeld, op dezelfde wijze met de hem omringende wereld verbonden, als hij zich zijn geest met zijn lichaam verbonden voorstelt. De een of andere eigenschap, die hij toeschreef aan den geest, bepaalde zijn godsbegrip. Aanbad hij den vuurgod, den zonnegod, den windgod, dan sprak hij daardoor als zijn belijdenis uit: het beginsel van het leven, de ziel in de mij omringende wereld is de wind, wiens stem ik verneem, wiens adem ik voel gaan langs mijn aangezicht, of het licht, dat zich in de zon het heerlijkst openbaart en aan alles leven geeft, of het vuur, in alles verborgen, in boom en steen, in mensch en dier, die het voelen in hun leden, van wier oogen het uitstraalt, in de donderwolk en in den hemeloceaan. En die verschillende begrippen werden wederom bepaald door zijn standpunt van beschaving en het bedrijf dat hij uitoefende. Was hij een jager en, 'tgeen in die dagen hetzelfde beduidde, een roover en krijgsman, de wilde stormgod was de zijne. Was hij een zwervend herder, de god van den nachtelijken hemel, de bedekker of de verborgene, die zijn glans meer verraadt dan openbaart in maan- en sterrelicht was de zijne. Zonne- en vuurgoden zijn weinig verscheiden, maar de volken, die zich bij voorkeur op de bereiding van metalen en in 't algemeen op industrie toelegden, vereerden den god van het groote wereldvuur dat in de zon zijn bron en middelpunt vond, de landbouwende volken daarentegen den zonnegod als schepper door het hemelsche vuur. Het waren geen diepzinnige bespiegelingen nog, maar het was poëzie, natuurlijke, eenvoudige poëzie. De richting der verbeelding werd bepaald door datgene waarmee men zich dagelijks bezighield. Naar de analogie van zijn eigen kleine wereld stelde men zich de hemelsche huishouding, het heelal voor, gelijk men zich van God een denkbeeld vormde naar de analogie van den eigen geest. Maar nooit aanbad men deze goden alleen uit een soort van berekening, omdat men hen noodig had, hen vreesde, hun dankbaarheid schuldig was. Al deze omstandigheden konden godsdienstige voorstellingen in het leven roepen, de godsdienst welt op uit een diepere bron. De oorsprong der godsdienstleer, die in de verbeelding haar grond vindt en dan door de rede verder wordt ontwikkeld, mag niet met den oorsprong van den godsdienst zelven worden verward.

Ook dit heeft Brinton zeer juist gezien. De godsdienst, zoo

verklaart hij duidelijk, is niet ontstaan uit bespiegeling over het Vanwaar? het Waarom? het Waarheen? — over 's menschen oorsprong en bestemming, over de wording en het doel van het heelal. En tot bewijs brengt hij bij, dat sommige wilde stammen, die bepaaldelijk godsdienst bezitten, zich nochtans volstrekt niet inlaten met deze voor ons zoo gewichtige vragen, en daaraan ook blijkbaar nooit hebben gedacht. Zoo bijvoorbeeld de Eskimo's en de zoogenaamde *Root diggers* van Californië.

Tot zoover wil ik Brinton gaarne volgen, verder niet. In hetgeen hij nu daarenboven uit zijn studie van de amerikaansche mythologie, omtrent den oorsprong van den godsdienst, meent te mogen afleiden, geloof ik niet dat hij recht heeft. Bepaald drukt hij zich weliswaar over deze kwestie niet uit. Hij zegt wel, waaruit de godsdienst, naar zijn meening, niet kan zijn voortgesproten, maar wat dan de bron is waaruit hij opwelt, zegt hij niet. Te oordeelen naar enkele zijner uitspraken, vermoed ik dat hij die wil zoeken in „het godsdienstig gevoel," *the religious sense.* Doch aan deze algemeene uitdrukking hebben wij niet veel, en bij eenig nadenken zal men moeten erkennen, dat zij niets zegt, en slechts als dekmantel voor onze onkunde, als de x voor een onbekende grootheid kan dienen. Maar als hij nu in zijn slotsom, die ik anders ten volle beaam [1]), de meening uitspreekt, dat het godsdienstig gevoel bijna de eenige eigenschap is waardoor de mensch zich van de dieren onderscheidt; als hij op een andere plaats beweert, dat de oorsprong der zedenleer niet gezocht moet worden in verband met de ideeën van godheid en verantwoordelijkheid; als hij het gevoelen bestrijdt, dat het wezen van den godsdienst in zelfverloochening gelegen is en dus niet door het offer wordt uitgedrukt, daar dit een geheel andere beteekenis heeft, en met ronde woorden zegt, dat het godsdienstig gevoel geenszins de stem des gewetens is, dan staat mijn overtuiging lijnrecht tegenover de zijne.

Het is den laatsten tijd zeer gebruikelijk geworden om het

---

[1]) Zij luidt aldus: The more carefully we study history, the more important in our eyes will become the religious sense. It is almost the only faculty peculiar to man. It concerns him nearer than aught else. It is the key to his origin and destiny. As such it merits in all its developments the most earnest attention, an attention we shall find well repaid in the clearer conceptions we thus obtain of the forces which control the actions and the fates of individuals and nations.

kenmerkende van den mensch, datgene waardoor hij zich van de dieren onderscheidt, in de godsdienstige verschijnselen en hun oorsprong te zoeken. De met zooveel welsprekendheid en diep gevoel door Abm. des Amorie van der Hoeven Jr. ontwikkelde stelling: De godsdienst het wezen van den mensch, is nog niet vergeten. Is het een reaktie tegen vroegere miskenning van het religieuze? Zooveel is zeker, dat thans ook mannen der natuurwetenschap bij hun bepaling van het specifiek menschelijke, het godsdienstig-zedelijke op den voorgrond stellen. Ik heb niet het oog op den Medicus Brinton, die in zijn vóór ons liggend werkje slechts als beoefenaar der godsdienstwetenschap optreedt, maar op De Quatrefages, die in zijn *Rapport sur les progrès de l'Anthropologie* de theorie verdedigt, dat hetgeen den mensch boven de dieren verheft uitsluitend bestaat in de godsdienstige en zedelijke verschijnselen, die hij dan van twee den mensch eigene vermogens: religioziteit en moraliteit afleidt. [1]) In dit opzicht stemt hij dus geheel met Brinton overeen, en verschil ik van beiden.

Met het vraagstuk naar het onderscheid tusschen mensch en dier zal ik mij niet uitvoerig bezighouden. Ik moet mij beperken, om mijn bestek niet al te zeer te overschrijden. In 't voorbijgaan slechts wijs ik op de vele verschijnselen waardoor het menschelijk leven zich van het dierlijke onderscheidt. Zij zijn deze, in de orde waarin zij zich ontwikkelen [2]):

[1]) Als de kenmerken van het *règne animal*, dat met het *règne végétal* en het *règne humain* het *Empire organique* uitmaakt, geeft De Quatrefages het volgende op:

Phénomènes.	Causes.
Mouvements. — Phénomènes physico-chimiques. — Phénomènes organiques. — Phénomènes sensitifs et mouvements volontaires	Pesanteur. — Électricité, chaleur, affinité etc. (*États divers de l'Éther.*) Vie. Sensibilité et volonté (*âme animale de certains auteurs.*)

Dan onderscheidt hij van het *règne animal* het *règne humain*, dat met het eerstgenoemde al de opgesomde eigenschappen gemeen heeft, ofschoon het in die alle een *immense supériorité* bezit. Het eenige waardoor het Menschenrijk zich specifiek van het Dierenrijk onderscheidt zijn dan, volgens hem, de *Phénomènes religieux et moraux*, die tot oorzaak hebben: *Moralité et religiosité* (*âme humaine*). In alles, De Quatrefages zegt het uitdrukkelijk, natuurlijke bewerktuiging, karakter, gevoelsleven, verstand, verschilt de mensch slechts graduëel, in godsdienst en zedelijkheid soortelijk van het dier.

[2]) Dit geldt natuurlijk niet van de laatstgenoemde eigenschap: de perfektibiliteit van den mensch, want deze werkt reeds van den aanvang af. Maar zij behoort de laatste plaats te bekleeden, omdat de mensch zich van haar het laatst bewust is geworden. De theorie van den vooruitgang der menschheid is nog zeer jong.

Taal. Zedelijke en godsdienstige verschijnselen. Kunst in haar verschillende openbaringen. Wetenschap en Wijsbegeerte. Steeds voortgaande ontwikkeling van individu en menschheid.

En de oorzaak van al deze verschijnselen vind ik in de menschelijke rede, d. w. z. in het vermogen dat de mensch in onderscheiding van het dier bezit, om te abstraheeren, afgetrokken begrippen te vormen, en waardoor hij niet slechts bewustzijn zooals de dieren, maar ook zelfbewustzijn heeft.

Alzoo godsdienst en zedelijkheid vinden hun oorsprong in de rede? Men zou mij geheel verkeerd verstaan, indien men dit uit mijn woorden wilde afleiden. Godsdienst en zedelijkheid vinden evenmin in de rede hun diepsten grond, worden evenmin door de rede gevormd als bijvoorbeeld de kunst. Indien ik zeg: De godsdienstige en zedelijke verschijnsels, die wij wel in de menschenwereld, niet in de dierenwereld waarnemen, moeten daaruit verklaard worden, dat de mensch een redelijk wezen is, dan bedoel ik daarmede dit: Het gevoelsleven (de affekties), dat bij de dieren niet verder komt dan persoonlijke gehechtheid aan zinnelijk waarneembare individuën, hetzij gelijken, hetzij meerderen, dieren of menschen, openbaart zich bij den mensch behalve daarin ook in godsdienst en zedelijkheid, dat wil zeggen in het gevoel van gebondenheid aan een door de zinnen niet waarneembaar wezen en in het volgen van algemeene voorschriften en beginselen, — en het openbaart zich bij hem daarin, omdat hij niet slechts een gevoelend, maar ook een redelijk wezen is, en het vermogen tot abstraheeren bezit. Godsdienstig of zedelijk gevoel (religioziteit en moraliteit) die men als afzonderlijke fakulteiten van den mensch heeft willen doen gelden, en waarin De Quatrefages zelfs het kenmerkend onderscheid tusschen mensch en dier ziet, zijn dus slechts wijzigingen van het gevoel, dat de mensch met de dieren gemeen heeft, richtingen van het gevoel op datgene wat de mensch alleen door de rede, door abstraktie verkrijgt. Bovendien is in godsdienst en zedelijkheid het gevoel wel hoofdzaak, maar niet het eenige vermogen van den geest dat daarbij werkzaam is: gelijk trouwens nooit eenig vermogen van onzen geest afzonderlijk werkzaam is, en slechts van een overwegen, een op den voorgrond treden van het een of ander sprake kan zijn.

Hoe datzelfde geldt van de kunst waarbij de verbeelding, van de wetenschap waarbij het verstand de hoofdrol vervult, mag ik

hier thans niet in het licht stellen. Ik herinner alleen, dat de wetenschap eerst daar begint waar men vergelijkt om te abstraheeren, en dat kennis, geleerdheid, belezenheid wel bouwstoffen voor de wetenschap, maar de wetenschap zelve niet zijn.

Misschien deed men nog beter zich alzoo uit te drukken: Het kenmerkende van den mensch is zijn volmaakbaarheid als individu en gemeenschap. De voorwaarde daartoe is de rede, het vermogen om te abstraheeren, afgetrokken begrippen te vormen. Het orgaan van dit vermogen is de taal, die uit abstraktiën bestaat. Met dit werktuig gewapend geeft hij aan het gevoel (de affektie) de richting op het ideale, waaruit godsdienst, aanbidding van het levende ideaal, voortspruit. Zoo worden godsdienst, zedenleer — het menschelijk ideaal door abstraktie verkregen — kunst, die opheft, bezielt, aanvuurt, en wetenschap die leidt tot de kennis der eeuwige wetten van dat heelal waartoe hijzelf behoort, de krachten die hem tot bestendige volmaking drijven, de middelen waardoor hij der volmaaktheid steeds nader komt.

Doch, om tot den godsdienst terug te keeren. Door de rede wordt hij tot begrippen herleid en wordt de mensch zich zijner bewust. De rede, aanvankelijk als verbeelding instinktmatig werkzaam, verschaft hem zijn hoogste abstraktie, zijn Godsbegrip, het voorwerp zijner vereering. Doch de rede is daarom de bron niet waaruit hij voortspruit, en de verbeelding evenmin, al wordt hij niet zonder beide gevormd. De bron van den godsdienst is *het geweten*.

Wat is het geweten? Geen wetgever, zooals Opzoomer, vóór vele jaren, in zijn *Wezen der Deugd* reeds terecht heeft opgemerkt, maar veeleer een rechter. Het geweten leert niets. Het heeft geen uitspraken, zooals men wel gewoon is te zeggen. God is de wetgever, en het is de rede die ons zijn wetten doet kennen. Het geweten behoort niet tot het gebied des verstands, maar tot het gevoel. Het is het gevoel onzer gebondenheid aan een zedelijke wereldorde, onzer solidariteit met de menschheid en met dien geest, aan wien wijzelf en de menschheid onzen oorsprong danken. Van dat gevoel gaan godsdienst en zedelijkheid beide uit, want de een regelt onze betrekking met dat hoogste wezen waarin de zedelijke wereldorde haar grond heeft, de andere onze betrekking met de menschen, met wie wij ons daardoor in gemeenschap gevoelen, en jegens wie wij de wetten dier wereldorde moeten

toepassen. Populair en terecht noemen wij dit gevoel *Openbaring*, want het is de openbaring van Gods trekkende liefde aan ons hart, het is het voornaamste orgaan onzer volmaakbaarheid, of liever het is ons in onze hoedanigheid van volmaakbare wezens eigen. Wederom populair, maar evenzeer terecht noemen wij het *Liefde*, want liefde is niets anders dan geestelijke aantrekkingskracht; geestelijk, innerlijk gebonden zijn, is liefhebben. Voorzoover het den godsdienst betreft kan men het ook *behoefte aan aanbidding* noemen. Aanbidding is de hoogste liefde, de bron der volkomenste toewijding en zelfverloochening, die zich niet tevreden stelt met de zichtbare werkelijkheid, maar het hoogste dat de mensch zich denken kan verlangt, om zich daaraan geheel te kunnen geven. Daarom drukt de godsdienst zich het liefst en volledigst uit in offeranden, en zijn laatste woord is het volmaakte offer van zichzelf aan den God die de volmaakte liefde is.

Is dit alles juist, dan zijn godsdienst en zedelijkheid, als uit dezelfde bron, het geweten, opgeweld, zooal niet één, ten minste innig verwant aan elkander, twee werkingen van hetzelfde gevoel, twee takken van denzelfden stroom. De Quatrefages die *religiosité* en *moralité* ten nauwste verbindt, zou hiertegen geen bezwaar hebben. Ik heb reeds gezegd dat Brinton van een ander gevoelen is. Laten wij zien, wat hij tot bewijs voor zijn meening bijbrengt. „Het godsdienstig gevoel," zegt hij, blz. 290 vg., „is in geenen deele de stem des gewetens. De Takahli Indiaan, als hij ziek is, doet eene volle en vrije belijdenis van zonden, maar van een moord, hoe onnatuurlijk ook, en al werd hij daartoe niet uitgedaagd, maakt hij geen gewag, en houdt het voor geen zonde. Tooneelen van dierlijke losbandigheid werden over het geheele vasteland als daden van godsvereering goedgekeurd en gehandhaafd; op vele plaatsen brachten de maagden haar eerbaarheid vrijwillig ten offer, of werd dit offer door de priesters als een recht gevorderd; in Midden-Amerika werden tweelingen uit godsdienstige beweegredenen gedood; het menschenoffer was in de keerkringslanden gewoon en niet ongebruikelijk in kouder streken, het kannibalisme werd dikwijls voorgeschreven, en in Peru, Florida en Midden-Amerika was het voor ouders niet ongewoon om hun eigen kinderen, op bevel van een priester, te dooden." Indien Brinton zich niet tot de amerikaansche volken beperkt had, hij zou, bij de zoogenaamde Semieten, ja hij zou bij alle nog barbaarsche volken een tal van voorbeelden gevon-

den hebben, waaruit blijkt dat hetgeen wij terecht onzedelijk noemen, door den onontwikkelden mensch als een godsdienstige handeling werd volbracht. Doch wat bewijst dit? Dat zedelijkheid en godsdienst in oorsprong verschillend en in het wezen vijandig zijn? Geenszins. Alleen dit bewijst het, dat de zedelijke noties bij de belijders der natuurgodsdiensten nog zeer gebrekkig waren, meer niet. De Takahli Indiaan belijdt geen moord onder de zonden die hem berouwen, omdat de moord van een vijand volgens zijn weinig ontwikkelde zedelijke begrippen nog geen zonde is; en daarom meent hij ook dat de godheid daarover niet vertoornd kan zijn. Doch wat hij als onzedelijk heeft leeren kennen, bijvoorbeeld het schenden der gastvrijheid, brengt hij zeer nauw met godsdienst in verband, en beschouwt hij zonder twijfel als zonde tegen God. Degeen die de vrouwelijke eerbaarheid of het leven van zijn medemensch meent te moeten offeren om de godheid te behagen, heeft een zeer bekrompen begrip zoowel van de godheid als van de zedelijkheid, maar het is juist zijn geweten dat hem, op zijn standpunt, dringt om dat wat hij als een Gode welgevallige daad beschouwt te volbrengen. Deze handelingen zijn, uit ons oogpunt gezien en naar een juister opvatting, onredelijk, maar gewetenloos zijn zij niet. Integendeel, uit het geweten, uit het gevoel van gebondenheid aan een hoogere wereldorde, waarvan men zich in dit opzicht slechts een verkeerde voorstelling vormt, spruiten zij voort. De natuurmensch voelt de werking des gewetens in zich, en daar hij nog te weinig ontwikkeld is, om daarin het trekken eener goddelijke liefde te erkennen, schijnt het hem de stem eener vertoornde godheid te wezen, die hij door het offer van het dierbaarste tracht te bevredigen.

Maar Brinton heeft ook bezwaar tegen de beschouwing van het offer, die aan deze redeneering ten grondslag ligt. „Men heeft gezegd,” zoo schrijft hij, „dat het wezen van allen godsdienst ligt in datgene waarvan het offer het symbool is, namelijk in de opoffering van zichzelf, in het prijsgeven van onzen wil aan den wil van God.” Ik ben ook van die meening. „Maar,” zegt Brinton, „het offer, als het geen teeken van dankbaarheid is, kan niet aldus worden verklaard. Het is geen prijsgeven, maar een in de plaats stellen van onzen wil voor Gods wil. Een godheid is vertoornd door de verwaarloozing van hetgeen hem toekomt; hij wil wraak, zekerlijk, verschrik-

kelijk, wij weten niet hoe of wanneer. Doch daar hij niet anders begeert dan bestraffing, zal hij voldaan zijn, zoo wij onszelven bestraffen; en zulk een pijniging, die wij onszelven opleggen, is veel beter dan een vooruitzien vol vreeze naar een oordeel dat komen moet. Laffe vrees, niet zonder een duister bewustzijn van de onverbiddelijkheid der natuurwetten, is er de wortel van." De tegenwerping is ongegrond. Brinton's onderscheiding tusschen het prijsgeven van onzen wil voor Gods wil en het stellen van onzen wil in de plaats van dien der godheid, is òf een woordenspel, òf een drogrede Als ik uit vrees voor Gods toorn iets wat mij dierbaar is ten offer breng, dan stel ik Gods wil — dat wil zeggen, Gods vermeenden wil, wat hier echter op hetzelfde neerkomt — in de plaats van mijn wil, niet omgekeerd; ik wil het niet, wat ik doe; ik zou liever iets anders willen, en zoo ik nu mijn eigen natuurlijken wil overwin en het vrijwillig doe, doe ik het alleen omdat ik denk dat God het wil. Ik maak dus zeer bepaald mijn wil ondergeschikt aan den wil van God, en zoo ik nu eenswillend met Hem word, dan is dat juist een ten offer brengen van eigen lust en begeerte aan hetgeen ik Gode welgevallig acht. Ook ligt geen laffe vrees op den bodem, maar heilige vrees, uit een schuldig geweten geboren. Den godsdienst uit vrees te willen afleiden is even oppervlakkig, als dien af te leiden uit staatkunde en heerschzucht. Offers worden uit verschillende beweegredenen gebracht, uit dankbaarheid, uit gevoel van afhankelijkheid, uit hoop op zegen, uit vrees voor straf. Als men tot inzicht, of althans tot de meening is gekomen, dat men door het een of ander de zedelijke wereldorde heeft geschonden, dan openbaart zich het gevoel van ons geweten als angst, en in de overtuiging dat wij jegens God te kort schoten, trachten wij door een groot en buitengewoon offer het misdane goed te maken. Maar de wortel van al die offers, uit welke beweegreden ook gebracht, is geen andere dan de overtuiging, dat wij en al het onze Gode behooren, een overtuiging door het geweten in ons gewekt. Behoefte om ons en wat ons dierbaar is aan de godheid te geven, dat is het wezen van den godsdienst, dat is de bij uitstek godsdienstige behoefte. Wij vreezen, als wij verzuimden aan die behoefte te voldoen. Zeker redeneeren wij valsch als wij meenen dat uiterlijke rampen het gevolg zijn, of zullen zijn, van dit verzuim. Maar terwijl wij uit die vrees, en op grond van die gebrekkige redeneering het

liefste ten offer brengen, doen wij het toch metterdaad om die behoefte van ons eigen hart te bevredigen.

Ik vat het geschrevene samen. De godsdienst is zonder twijfel een uiting van het gemoedsleven, het leven der affektie, en vindt in het gemoed zijn diepsten grond. Hij spruit, met de zedelijkheid voort uit het geweten, dat wil zeggen die werking des gemoeds, die wij best als het gevoel van gebondenheid aan een zedelijke wereldorde bepalen. In het onloochenbaar feit van het geweten vindt hij zijn recht en zijn macht. Maar, gelijk bij alles wat wij doen, trachten, willen, denken, gelijk bij iedere werkzaamheid van den menschelijken geest, heeft ook aan de vorming van den godsdienst het gemoed niet uitsluitend deel, al vervult het daarbij de voornaamste plaats. De godsdienstige behoefte komt uit het gemoedsleven voort, maar zij kan niet bevredigd worden zonder dat zij van de rede een voorwerp ontvangt waarop zij zich richten kan, zonder dat de rede een Godsbegrip formeert, dat aan die behoefte des gemoeds beantwoordt. Met andere woorden: de affektie (het gemoed) van den mensch wordt door hetgeen de werkelijkheid, het zinnelijk waarneembare, haar aanbiedt, niet bevredigd, maar heeft, omdat de mensch een redelijk, zelfbewust wezen is, een wezen noodig dat uit de werkelijkheid geabstraheerd en dus boven haar verheven, of wat hetzelfde is geïdealizeerd is: de menschelijke affektie vindt haar volle bevrediging eerst in het ideaal. Het geweten nu is het gevoel van het afgetrokkene, het bovenzinnelijke, het ideale, de rede is het vermogen om het afgetrokkene het bovenzinnelijke, het ideale te verstaan en te concipieeren. De rede concipieert het ideale door middel van de verbeelding. De verbeelding, het vermogen om het waargenomene en in het geheugen bewaarde in afgetrokken beelden om te scheppen, neemt haar stof uit de werkelijkheid. Zij schept dus nooit uit niets, maar geeft slechts, aan hetgeen de rede door het toepassen van haar denkwetten uit het werkelijke heeft geabstraheerd, een nieuwen vorm uit de werkelijkheid genomen. Bij den nog onontwikkelden, den onbeschaafden mensch, den natuurmensch zooals hij meestal genoemd wordt, is echter het redeneervermogen nog ongeoefend. Hij neemt gebrekkig waar, en leidt uit die gebrekkige waarneming gebrekkige gevolgtrekkingen af. Hij ziet de zon schijnbaar langs het uitspansel bewegen, opgaan en ondergaan, en het uitspansel houdt hij voor den bodem van een

geweldigen oceaan. Zoo is de zon dan voor zijn verbeelding een schip, een ark, en natuurlijk — want een schip veronderstelt een wezen dat zich daarvan bedient — het vaartuig waarin de godheid over den hemeloceaan vaart. Zoo ontstaat de eerste vorm van godsdienstleer, de poëtische, de Mythologie. Zij steunt niet op pantheïstischen grondslag, want tot zulk een hoogte van bespiegeling heft zich de eerste mensch niet op; zij bestaat niet uit verkeerd begrepen symbolen of wijsgeerige gedachten van sommige denkers, want de symboliek en de wijsbegeerte ontstaan later. Uit het leven der natuur, uit de werking der natuurkrachten weeft zij verhalen omtrent het werken der godheid. Daarom is zij toch ook geen bloote natuurpoëzie. Zij gaat uit van het geloof, dat wil zeggen van de overtuiging dat alle leven en beweging uit dien geest voorkomt, wiens werking de mensch in zijn geweten voelt. Zoo vereenigt zij de innerlijke waarneming met de waarneming der natuur, en schetst in de natuurverschijnselen de werking van een wezen of van wezens, aan het eigen beeld van den mensch gelijk, geest en persoon zooals hij. De aldus door haar geschapene gestalten verkrijgen langzamerhand iets blijvends, iets vast en typisch, en worden dan nevens elkander gesteld, of ook wel onder elkander gerangschikt. Uit de Mythologie ontstaat het Polytheisme door verschillende oorzaken, zooals de vereeniging van verscheidene stammen tot één verbond of staat, enz. Uit de Mythologie ontwikkelt zich de Symboliek. Als de mensch in denken vooruitgaat, en het gebrekkige zijner vroegere waarnemingen en de daaruit afgeleide gevolgtrekkingen heeft leeren inzien, bezit hij den moed nog niet om de mythologische overleveringen prijs te geven, al voelt hij, dat ze niet, gelijk men vroeger meende, aan de werkelijkheid kunnen beantwoorden, al heeft hij behoefte aan een hooger en zuiverder voorstelling van de godheid, en al weet hij dat de natuurverschijnselen anders moeten worden verklaard. Dan ontstaat de Symboliek. De mythen worden niet geloochend, maar opgevat als zinnebeelden van hoogere waarheden, ook wel als allegoriën en als zedelijke verhalen omtrent vóór-historische personen. Maar de tijd komt, dat men de mythen ook als symbolen niet meer noodig heeft. Dan wordt uit de symbolen, uit de vroegere mythen — want men gaat uit van 't bestaande — de bespiegelende godsdienstleer, de Dogmatiek geboren, die zich haar afkomst van de Mythologie evenmin behoeft te schamen,

als de sterrenkunde noodig heeft te verbergen, dat zij een dochter is van de sterrenwichelarij, of de scheikunde, dat zij een dochter is van de alchimie. Het schijnt, dat nu weder de dagen der Dogmatiek geteld zijn. Wat zal uit haar worden? Is uit haar reeds iets nieuws, een nieuwe vorm van godsdienstleer voortgekomen? Ik weet het niet. Doch dit is zeker, zoo het kindeken reeds geboren is, een naam heeft het nog niet.

Sept. 1869. C. P. Tiele.

BIJDRAGEN TOT DE KRITIEK DER SYNOPTISCHE EVANGELIËN.

II.

DE VIJF SPREUKEN-GROEPEN IN HET MATTHEUS EVANGELIE.

Gewoonlijk stelt men zich de compositie van het Mattheus-evangelie aldus voor, dat de reden-groepen daarin een indigesta moles vormen, zoodat deze dan ook te gemakkelijker als een afzonderlijke oorkonde van het overige kunnen worden afgezonderd. Inderdaad, hij die deze serieën inlaschte heeft of geen moeite aangewend om de voegen en naden in zijn compositie te verbergen óf is niet gelukkig geslaagd in zijne poging om het ingevoegde met den overigen inhoud tot één geheel te verwerken. Tamelijk naief, om niet te zeggen: plomp, is het aanwenden van die stereotype formule na elk der vijf groote reden: „toen Jezus deze *λόγοι* had geëindigd toen enz." En hoe weinig bekommerde hij zich om een behoorlijken samenhang! De bergrede b.v. is volgens Mt. V. 1 en 2 tot de jongeren gericht. Van daar dat Jezus de *ὄχλοι*, die hem naar luid van IV, 25 volgden, door den berg te beklimmen moet ontwijken ten einde zoodoende ongestoord zijn discipelen te kunnen instrueeren. Dit neemt echter niet weg, dat de *ὄχλοι*, als de bergrede geëindigd is, al hebben ze die niet gehoord toch zich verbazen over Jezus' krachtige leer. Ook blijkt nog duidelijker dat de geheele bergrede zonder schade voor het verband uit het verhaal kan gelicht worden als men ziet, dat de woorden: *ἠκολούθησαν αὐτῷ ὄχλοι πολλοί* van IV, 25 onveranderd terugkomen VIII, 1. Evenzoo zijn onmiddelijk na de 2de redegroep de woorden XI, 1 *μετέβη ἐκεῖθεν* aldaar geheel misplaatst, en bevat het volgende *τοῦ διδάσκειν*

καὶ κηρύσσειν ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν niet veel anders dan eene herhaling van hetgeen wij onmiddelijk vóór de instructie-rede IX, 35 lezen. Voeg daarbij dat, uit de vergelijking van IV, 18—22 met X, 1 blijkt dat het twaalftal discipelen nog niet compleet is als Jezus de bergrede houdt, terwijl de bergrede zelf kennelijk tot DE discipelen, d. i. tot de Twaalve gericht is.

Het zou niet moeilijk zijn aangaande de inlassching ook der andere redengroepen soortgelijke incohaerentie aan te wijzen. Maar is zoodoende ook al het bewijs geleverd, dat deze *λόγοι* oorspronkelijk de bestemming niet hebben gehad om met de overige bestanddeelen van ons Mattheus-evangelie één geheel uit te maken, deze vijf groepen van spreuken bij elkander gevoegd zien er waarlijk niet uit als eene *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* (Papias), waarin het werk van een Apostel zou te erkennen zijn. Niet alleen toch, dat deze *λόγοι* sterk geïnterpoleerd zijn, (kortheidshalve verwijs ik naar Scholten, *het Oudste Evang.* pag. 28 vlg. 36 enz.), niet alleen dat de redactie veelal op kennelijke wijze den omwerker verraadt [1]), niet alleen dat velen der uitspraken Jezus in den mond gelegd niet zoozeer gevoelens zijn *van* hem als wel *over* hem, en op latere toestanden wijzen, toen reeds het dogma over Christus, toen reeds het kerkelijke leven in de christelijke kerk tot zekere ontwikkeling was gekomen: — het geheele denkbeeld, om Jezus' woorden aldus te groepeeren, (waarbij juist door het verband waarin de enkele *λόγια* gebracht werden, de oorspronkelijke zin moest verloren gaan, of althans

[1]) Reeds de eerste makarisme, waarmede de bergrede aanvangt, draagt in de redactie bij Mattheus een minder oorspronkelijk karakter dan bij Lucas. Al wil ik volstrekt niet beweren, dat het ebjonitische programma, waartoe bij Lucas de reeks van makarismen is geworden, door Jezus zelf uitgesproken zou zijn, de woorden *τῷ πνεύματι* bij Mattheus zijn kennelijk aan het *μακάριοι οἱ πτωχοί* toegevoegd om het harde van die spreuk te temperen of, wil men, om voor een uiterlijke, sarkische, in één woord voor een anti-pneumatische opvatting te waarschuwen. In allen gevalle zulk een reserve: „geestelijk te verstaan!" kan niet tot de oorspronkelijke spreuk behoord hebben. Voor de eerste Christenen waren de *πτωχοί* zeker even bekende personen als de geuzen voor onze landgenooten in den Spaanschen tijd. En evenmin als voor dezen de kreet: „vive les gueux!" behoefde voor de eerstgenoemden de spreuk: *μακάριοι οἱ πτωχοί* eenige toevoeging om misverstand te voorkomen. Evenzoo schijnt Matt. 5, 6 *καὶ διψῶντες; τὴν δικαιοσύνην*; 5, 18 *ἕως ἂν πάντα γένηται*; 5, 32 *παρεκτὸς λόγου πορνείας* om dergelijke redenen toegevoegd. Zie hierover verder Scholten, het oudste Evangelie, bl. 29 en 30.

verduisterd worden), kon bij ieder ander eer dan bij een oorgetuige opkomen [1]).

Wat blijft er dus over van het apostolische geschrift, waaruit wij als uit een document van het meest authentiek karakter de ipsissima verba Jesu zullen kunnen leeren kennen? Nu ja: de auteur van het Mattheus-Evangelie heeft de logiën-brokken niet behoorlijk gedigereerd; maar geschiedde dit, omdat hij een heiligen eerbied had voor de oud-apostolische bron, waaruit hij putte? En die interpolaties dan? En die bewijzen van latere redactie? Neen. Één van beiden hebben we aan te nemen: hij die de vijf *λόγοι* inlaschte maakte óf een zeer vrij gebruik van de oude bron met toevoeging van allerlei van elders ontleende stukken, óf hij had deze vijf groepen, gelijk ze door een ander na-apostolisch man waren bijéèngebracht, maar voor het opnemen. In beide gevallen is de problematische Mattheus-bron een instrument waaruit weinig of niets valt te putten.

Maar, vraagt men, bewijst dan het testimonium Papiae niets? Ik antwoord: Papias kan door zijn presbyter volkomen juist zijn onderricht ten aanzien van hetgeen Mattheus de Apostel en Marcus de aposteljonger voor het schriftelijk evangelie hebben gedaan; ons is het niet meer gegeven aan dat getuigenis licht te ontleenen voor de synoptische questie. Het waarschijnlijkst dunkt mij nog altoos, dat Papias, judaist die hij was, in de langzamerhand gezag verkrijgende synoptische evangeliën, eene macht zag opkomen tegen zijne enghartige (*ἦν γὰρ σφόδρα σμικρὸς τὸν*

---

[1]) De mogelijkheid, dat Mattheus, of welk ander Apostel ook, eenige kernspreuken en gelijkenissen van Jezus op schrift heeft gebracht, kan natuurlijk niet worden ontkend. Altijd zal het kritisch onderzoek hebben uit te maken, in hoever het voorhanden materiaal op zulk een primaire bron terugwijst. Bij dit onderzoek is zeker het feit niet te verwaarlozen, dat de 3[de] Evangelist (die, blijkens zijn prooemium en het opnemen van *ἡμεῖς*-fragmenten in de Acta, nog al gesteld was op oudere documenten), in het meêdeelen der logia zoo sterk afwijkt van Mattheus, en in den regel die stukken voorbijgaat, waarin Scholten (bl. 339 vlg) de duidelijkste sporen van de oorspronkelijke Arameesche *σύνταξις* meent terug gevonden te hebben. — Overigens zal het wel niet noodig zijn voor mijne lezers het bewijs te gaan voeren, dat veel van de *λόγια* in de eerste en tweede groep óf nooit, óf eerst in een later tijdperk van Jezus' leven door hem kunnen zijn uitgesproken. Ook hieruit blijkt, dat het den Evangelist evenmin in deze reden als in de *πράχθεντα* te doen is geweest, om in zijne voorstelling van Jezus' leven het decorum der historische waarschijnlijkheid in acht te nemen.

νοῦν) opvatting van het Christendom en daarom al zijn heil zocht bij de onbeschreven λόγια κυρίακα, gelijk ze zich voor hem door de φωνὴ μένουσα zijner leermeesters tot een soort van wet hadden vastgezet. Als men zich tegenover hem op het Mattheus-evangelie — natuurlijk: het Grieksche — beriep, dan wist hij op gezag van de presbyters te zeggen, dat dit boek niet onmiddelijk uit des Apostels pen kwam, maar niets meer was dan een, wie weet hoe gebrekkige, vertaling van het Hebreeuwsche origineel. En wat Marcus betreft: nu ja, Papias mocht geen kwaad zeggen van dezen volgeling en tolk van Petrus — (van Paulus' medehelper Lucas spreekt hij in 't geheel niet; natuurlijk: Paulus zelf had Jezus niet eens gezien en gehoord) — maar toch, hij kan niet verzwijgen, dat deze schrijver, al was hij ook nog zoo nauwgezet in het teruggeven van hetgeen hij van Petrus aangaande Christus' woorden en daden had vernomen, niet in staat was een ordelijk geheel, een systematisch overzicht [1]), zouden wij zeggen, van de κυρίακα λόγια te geven, daar hij den heer niet had gekend en alleen dat weinige [2]) kon vermelden wat Petrus zoo nu en dan, naar plaatselijke en tijdelijke omstandigheden, over Christus' woorden en werken in zijn onderwijs had ingevlochten.

De mogelijkheid bestaat, dat het wordings-proces der synoptische evangeliën nog niet afgeloopen was, toen Papias, de ἀρχαῖος ἀνήρ, zijn werk over de λογια κυρίακα schreef en daarin het testimonium zijner zegslieden over Mattheus en Marcus meêdeelde. Misschien heeft zijn verklaring er toe bijgedragen, om aan het eerste en tweede onzer kanonische Evangeliën, die door Justinus nog c. 150 zonder die namen worden geciteerd [3]), de opschriften

---

[1]) Wat hem in Mattheus zeker het beste beviel waren juist die sterksprekende wel geordende redengroepen, waardoor de λόγια κυρίακα op zoo imponeerende wijze, als in een nieuwen pentateuchus waren gedistribueerd.

[2]) Het ενια bij Papias vindt zijne verklaring eensdeels in het, met Mattheus vergeleken, slechts schaarsch en sporadisch voorkomen van eigenlijk gezegde λογία in Marcus, ten andere in het standpunt van Papias en geheel zijne partij, die zich zoo gaarne hield aan de mild vloeiende, zij het dan ook troebele bron der mondelinge traditie, waarmede vergeleken het Marcus-Evangelie inderdaad zeer arm mocht heeten. Men denke aan de chiliastische droomerijen, die Ireneus op gezag van Papias en deze op gezag der φωνὴ μένουσα aan Jezus zelf toeschreef.

[3]) Zelfs dit is niet eens zeker, of Justinus de synoptische evangeliën naar

κατὰ Ματϑαῖον en *κατὰ Μάρκον* te geven. Immers het juiste datum voor het ontstaan van Papias' boek is evenmin als dat voor de eindredactie onzer synoptische evangeliën te bepalen.

Het opgemerkte zal voldoende zijn, om te bewijzen, dat het testimonium Papianum slechts een zeer zwak steunsel bevat voor het geloof aan het aanwezig zijn van een apostolische kern in onze evangeliën.

Wenden wij ons daarom liever tot het evangelie zelf hetwelk die spreukengroepen bevat, om te zien of het ons iets wil verraden van zijn verwantschap met het Evangelie der Apostelen.

Mijn vriend Hoekstra heeft voor eenige jaren in eene verhandeling over de genezingen van bezetenen [1]) de m. i. volkomen juiste opmerking gemaakt, dat het Mattheus-evangelie in zijne tegenwoordige gestalte is op te vatten als een apologetische proeve van een verlicht Christen uit de Joden, om de ongegrondheid aan te toonen van de klachten der Joden-Christenen, als ware hun door de toelating der Heidenen tot de gemeente onrecht aangedaan. Hij heeft de bewijzen voor zijne stelling ontleend uit onderscheiden karakteristieke trekken van dit Evangelie, doch zich niet in 't bijzonder bezig gehouden met den bouw van het Evangelie, voor zoover die uit de ingelaschte logia-groepen spreekt. En toch levert de beschouwing hiervan niet te versmaden uitkomsten op tot staving en preciseering van het door hem beweerde.

Mij dunkt, naarmate het gedwongene van de verbinding der reden-groepen met de overige stukken van het Evangelie duidelijker uitkomt, moet ook het gewicht dier reden voor den auteur en het doel door hem bij de samenstelling van zijn evangelie

---

hunne eindredactie heeft gekend. Trouwens toen hij schreef was waarschijnlijk het wordingsproces van de kanonische boeken des N. T. nog niet afgeloopen.

[1]) Te vinden in de godgel. Bijdragen van 1866, bl. 801 vlg. Zie vooral bl. 815. „Het geheele Mattheus evangelie is voor een goed deel niet veel „anders dan de geschiedenis van Jezus, dienstbaar gemaakt aan de ontwikkeling „van deze drie gedachten: 1°. Naar den raad Gods is Jezus bepaaldelijk ge„komen als de Christus van Israel en voor Israel, niet als Zaligmaker der „geheele wereld, Matt. I—VII. 2°. Deze heilsraad Gods is alleen door de „boosheid en den onwil der Joden verijdeld, terwijl de bereidvaardigheid der „heidenen een geloofsbrief is van de heiden-evangelisatie, Matt. VIII—XVI. „Daarom wordt het koningrijk Gods van de Joden weggenomen en tot de „Heidenen overgebragt, Matt. XVI: 21 tot het einde."

beoogd sterker spreken. Voegen wij nu hierbij het feit, dat de Evangelist door zijne overgangsformules aan het slot van elke groep als het ware met den vinger heeft aangeduid, dat hij het leven van Jezus in bepaalde hoofdperioden heeft willen verdeelen, dan hebben we nog te meer aanleiding, om de redengroepen tot uitgangspunt te nemen voor ons onderzoek naar de compositie en de tendentie van het eerste Evangelie.

Ik sprak daar van periodes. Lezen wij het Mattheus-evangelie als proeve van biografie, dan moet het ons bij eenig nadenken bevreemden, het leven van Jezus in zoodanige stadiën te zien verloopen, dat van elk daarvan een langere redevoering als het ware het middenpunt vormt. En ware de stof dezer redevoeringen nu maar zoo verdeeld, dat daarmede als het ware vijf periodes van Jezus leven waren gekarakteriseerd. Maar ook dit is het geval geenszins. In de bergrede zoowel als in de instructie-rede (Matt. X.) komen onderscheiden gezegden voor, die eerst in de latere periode van Jezus' leven passen. Alleen dan als wij de gedachte aan een in vijf perioden afgedeelde levensbeschrijving van Jezus geheel laten varen, en de bijzondere strekking van het Evangelie, als dogmatisch, of wil men, apologetisch vertoog in het oog vatten, eerst dan gaat ons het rechte licht op over deze vijf groepen en daarmede over den geheelen bouw van ons Mattheus-evangelie. Te gelijkertijd wordt daarmede de schijn van een het geheele evangelie beheerschend dualisme, die zelfs een geleerde als Hilgenfeld heeft bedrogen, voor goed weggenomen. Immers nu eerst wordt het duidelijk, waarom juist in de beide eerste groepen (Mt. V—VII en Mt. X) nog zooveel Anklänge aan Joodsche begrippen van dien tijd, zooveel sympathie voor joodsch particularisme wordt aangetroffen, terwijl in de laatste rede, even als in de slotwoorden van het evangelie, een sterksprekend universalisme voor den dag komt.

Jezus, die in de bergrede het programma van het Hemelrijk ontwerpt, stelt geen andere voorwaarden voor de burgers dan dat zij de attributen der vromen zullen bezitten, gelijk die reeds in het O. T. zijn beschreven; hij komt uitdrukkelijk op tegen het vermoeden, als zou het zijn doel wezen, het gezag van wet en profeten te ondermijnen [1]; hij geeft een verklaring van eenige

[1]) Matt. 5, 17 en 18. Zijn die woorden („meent niet, dat ik gekomen ben" enz.) alleszins gepast aan den aanvang van een vertoog over het wezen des Christendoms, ontworpen in een tijd toen in de gemeente de vraag was opge-

hoofdgeboden der wet in het belang van de ware δικαιοσύνη, waardoor zich de burgers des rijks evenzeer van de Pharizeen als van de ἐθνικοί moesten onderscheiden en derhalve als de ware Israëlieten zich hadden te legitimeeren. Hij is er zoover van daan, om de Heidenen met de Joden, de onreinen met de reinen gelijk stellen, dat hij integendeel uitdrukkelijk vermaant het heilige toch niet den honden te geven.

Ziedaar dan hoe volgens onzen Evangelist Jezus bij zijn optreden alles doet om den Joden te gemoet te komen; hoe hij hun als het ware de maat vol meet door hooge waardeering hunner wetten, heiligdommen, en verdere praerogatieven. Is deze bergrede volgens 5, 1 niet tot de ὄχλοι maar tot de μαθηταί gericht, dit beteekent, dat dezen, geroepen uit Israël, de bloem van Israëls vromen uitmaakten. Wat Israël was onder de volken, dat zijn dezen onder hun geloofsgenoten. Zij ontfangen de schoonste beloften, de meest vereerende titels. Hunner is het hemelrijk met al zijn voorrechten. Hunner de verhevenste bestemming (het zout der aarde, het licht der wereld). Hunner dan ook de grootste verantwoordelijkheid. Men merke wel op, dat al deze onderscheidingen hun niet worden toegekend, omdat zij in bijzondere betrekking tot Jezus zijn gekomen en in hem, als in den Messias gelooven. Immers eerst Cp. X. wordt de installatie der Twaalve als Apostelen en eerst XVI, 15 vlg. hun Messias-geloof vermeld. Neen. Hier in de bergrede, ontleenen zij, gelijk uit de makarismen blijkt, hunne praerogatieven alleen aan hun echt Israëlitische vroomheid. Van dien kant beschouwd is de bergrede een verheerlijking van de Oud-Testamentische vroomheid der eerst geroepen μαθηταί en op te vatten als een captatio benevolentiae van den auteur voor zijne jood-christelijke lezers. Vg. ook 5, 46 en 47 en 6, 32. Wat de ὄχλοι betreft, al is ook voor hen deze rede eigenlijk niet bestemd, zij zijn alvast in verbazing over de macht en het gezag waarmede deze leeraar zich verheft boven de schriftgeleerden met hunne gebrekkige δικαιοσύνη.

---

rezen: welke is voor ons de beteekenis van wet en profeten, zij zijn ten eenenmale misplaatst in Jezus' mond ten tijde en ter plaatse van de bergrede. Wie van zijne hoorders kon toen „meenen, dat hij gekomen was om wet en profeten te ontbinden?" Daarmede is natuurlijk niet beweerd, dat het hier (Matt. 5, 17 en 18) uitgesproken beginsel onmogelijk tot Jezus zelf zou kunnen worden teruggebracht. Alleen dit wil ik doen uitkomen: deze thesis over wet en profeten past hier niet, indien wij het Mattheus-Evangelie als een biografie van Jezus opvatten.

In de tweede of instructie-rede wordt de roeping en bevoegdheid der Twaalve nader omschreven. Ook hier wordt zooveel mogelijk toegegeven aan de wenschen en eischen van de joodschgezinde gemeente. Jezus zendt zijne Apostelen uitsluitend tot de kinderen Israëls. Verboden terrein voor hen is Samaria en het gebied der Heidenen. Toch komt het ook hier even als in de bergrede uit, hoe onder de Joden een aan het Godsrijk vijandig en dus in het wezen der zaak Heidensch element op te merken viel, waarvan de evangelieboden niet dan tegenstand hadden te wachten. Maar daarboven moesten ze zich verheven gevoelen. Ofschoon aan de willekeur der machtigen ter prooi, behoefden ze toch de menschen niet te vreezen, daar hun een bovenmenschelijke hulp ten dienst stond. Arm en klein naar de wereld, zijn zij de repraesentanten van hun hoogen zender en vormen zij de ware Godsgemeente.

Wat de derde of middenste der vijf groepen betreft, deze wordt wel het minst verstaan, als men er niets anders in ziet dan een bloemlezing uit Jezus' gelijkenissen, verzameld met het doel om den meester als volksleeraar te kenschetsen. Herinnert de aanhef XIII: 2, waar Jezus de toestroomende ὄχλοι moet ontgaan, aan hetgeen V: 1 de bergrede onmiddelijk voorafgaat, ook hier komen de μαθηταί tusschen Jezus en de menigte in en nemen het beste, het esoterische van Jezus' onderwijs voor zich, terwijl het volk zich moet te vreden stellen, maar ook inderdaad volkomen te vreden schijnt met het uiterlijke beeld, even als kinderen zich vermaken met bont gekleurde prenten, al begrijpen zij ook niets van hetgeen deze moeten voorstellen. Juist om de tegenstelling tusschen deze ὄχλοι en de μαθηται als de exoterische en esoterische discipelen bepaald en scherp te doen uitkomen, moet de door Jezus gekozen gelijkenisvorm dienen. Was, naar onze wijze van zien, deze vorm het meest geschikt om de minder ontwikkelde hoorders met de eigenaardige kenmerken van het Godsrijk en zijne burgers bekend te maken, onze Evangelist denkt er anders over. Volgens hem is de parabel door Jezus gekozen, alleen om het volk onkundig te houden van de geheimen des rijks, die uitsluitend voor de hoog bevoorrechte μαθηταί bestemd zijn [1]). Uitdrukkelijk wordt ons

---

[1]) Het μακάριοι van XIII, 16 waardoor de discipelen van de ὄχλοι worden onderscheiden, wijst terug op den aanhef der bergrede en bevestigt onze op-

verzekerd (XIII: 34) dat de ὄχλοι geen ander onderwijs dan in parabolischen vorm van Jezus ontfingen. Trouwens de mysterien [1]) van het rijk zijn niet voor hen. Het sterke licht moet wegens hun zwak gezicht door de omhulling der parabel getemperd worden.

Het zonderlingste van deze geheele voorstelling is gelegen in de omstandigheid, dat wij hier niets vinden wat op die eigenaardige geheimleer gelijkt, welke wij in de joodsche en joodsch-christelijke apokalypse van die dagen aantreffen. Hoe kon de evangelist — (en hij stond in die voorstelling niet alleen; ook Marcus en Lucas spreken dezelfde gedachten uit), hoe konden zij meenen, dat zulk eene klare en doorzichtige vorm als die van Jezus' daar meegedeelde gelijkenissen, moest dienen om voor dat profanum vulgus de geheimen van het rijk Gods bedekt te houden? En waarop komt ten slotte de kostbare onthulling neêr, die deze μακάριοι alleen mochten vernemen? Kan men ook maar een oogenblik staande houden, dat ook voor het meest stompzinnige gedeelte van Jezus' hoorders deze onthulling van den zin der gelijkenis te hoog kan geweest zijn? Waar is hier dan toch het mysterie, dat de ὄχλοι niet konden verstaan? Inderdaad, indien wij hier te doen hadden met een historisch bericht uit de eerste hand, met een naief verslag van werkelijk gebeurde zaken, van door Jezus zelf gehouden toespraken, deze gelijkenisrede zou niet kunnen dienen om onze achting voor Jezus als volksleeraar en volksvriend te doen stijgen.

„Maar, zegt men, wij moeten hier wel onderscheiden, de gelijkenis zelve van den Zaaier is even schoon en selbstverständlich, als al wat er door de Evangelisten wordt bijgevoegd smakeloos en ongerijmd mag heeten. Zoo ergens dan is het hier geoorloofd, eene interpolatie aan te nemen, gelijk trouwens thans nagenoeg algemeen geschiedt." Uitmuntend! Intusschen vergete men niet 1°. dat die interpolatie bij geen van de drie synoptici ontbreekt; 2°. dat de christelijke gemeente de aldus

---

vatting van de Makarismen, als bevattende een verheerlijking van de eerst geroepen vrome μαθηταί.

[1]) τὰ μυστήρια Matth. XIII, 11. Het gelukt mij niet het groote onderscheid tusschen den text van Mattheus en dien van Marcus IV, 11 te zien, zooals Scholten dit heeft opgemerkt. Ook het γνῶναι van Mattheus brengt m. i. geen wezenlijke verandering in den zin.

geïnterpoleerde evangelieën heeft geadopteerd. Zou het dus te veel geëischt zijn, indien wij ook in de interpolatie een gezonden zin verlangden? En die gezonde zin, geloof ik, komt voor den dag, zoodra wij deze pericoop opvatten als een proeve van christelijke apokalypse, waarvoor de Evangelisten zelve ze willen gehouden hebben. Het is, als men wil, de gnosis in haar oudsten vorm, zich onmiddelijk aanknoopende aan het parabolisch onderwijs van Jezus, maar toch reeds geheel vervreemd van Jezus' geest. Hoever zijn wij hier verwijderd van het naieve standpunt, waarop de Apostelen stonden, als zij eenvoudig meêdeelden wat Jezus had geleerd! Ik kan aannemen, dat Jezus de gelijkenissen van den Zaaier, van het onkruid 1) van het mostaardzaad enz. behoudens enkelen afwijkingen heeft voorgedragen, in den vorm waarin wij ze bij Mattheus lezen. Maar hoe geheel anders heeft de Evangelist ze opgevat dan wij het thans meenen te moeten doen! Wij verheugen ons, als wij het gebruiken van dezen leervorm kunnen verklaren uit Jezus' tijd, uit zijn gezonden zin voor het natuurleven, uit zijn belangstelling in het bedrijf der menschen; onze evangelist daarentegen heeft geen vrede met hetgeen de overlevering aangaande Jezus' onderwijs inhield, tenzij het dienen kan, om des Meesters geheel ongewone en bovenmenschelijke kennis te doen uitkomen.

Marcus is hierin nog verder gegaan dan Mattheus. Van daar, dat hij gaarne in het algemeen van Jezus' geheel buitengewone διδαχή en haar onbegrijpelijke werking op de hoorders spreekt, maar karig is in het meêdeelen van die woorden van Jezus, waarin diens exceptioneel karakter niet of nauwelijks uitkomt. Intusschen, wat bij Marcus meer ontwikkeld, sterker geprononceerd voor den dag komt, is toch ook reeds bij Mattheus aanwezig. Wijst al dadelijk de tot het uiterste gedreven tegenstelling tusschen de onvatbare menigte en de ingewijden op eene kennelijke eigenaardigheid in de joodsch-christelijke apocalyptiek, niet te vergeefs, geloof ik, zullen wij hier ook het profetisch karakter zoeken op te sporen. Als Mattheus de gelijkenisgroep besluit met deze woorden: „daarom is elk schriftgeleerde, die voor het hemelrijk gewonnen is, gelijk aan een huisheer, die uit zijn schat nieuwe en oude dingen te voorschijn brengt," dan

1) Zie over deze gelijkenis mijne bijdrage in het laatste nummer van den vorigen jaargang van dit Tijdschrift.

wil hij m. i. aanduiden, dat Jezus zelf in zijn onderwijs zoowel over en voor de toekomst, (τὰ καινά, d. i. wat voor den evangelist nieuw, recent, tot de actualiteit behoorende was) als voor en over zijn eigen tijd (τὰ παλαιά, d. i. de dingen die op het oudste geslacht der Christenen, op den toestand der eerste belijders die voor den evangelist tot het verleden behoorden, betrekking hadden) sprak. Die eigenaardigheid nu van het christelijk onderwijs, dat het ook voor de latere tijden bruikbaar was, heeft, naar mijne overtuiging, de evangelist in deze gelijkenisgroep, en bepaaldelijk in die beide gelijkenissen gevonden, waarvan hij de verklaring heeft meêgedeeld. Bijzondere openbaring, buitengewone geestesgaven waren er niet noodig, om in den Zaaier en de verschillende producten van diens arbeid naar de verschillende geaardheid van den grond, het beeld te zien van hetgeen in de gemeente met de prediking en de verschillende hoorders valt op te merken; maar wel, was er bijzondere kennis van de toekomst noodig om te kunnen voorspellen, gelijk hier Jezus deed, dat het na zijn heengaan aldus in het hemelrijk zou toegaan. Een deel gaat geheel verloren op den weg, er komt niets van te recht; het zijn de hoorders die het woord des rijks niet verstaan [1]); misschien dat deel der eerste Jerusalemsche gemeente, dat nog geheel in het Jodendom stond en dus, volgens onzen evangelist, van het eigenlijke wezen des Christendoms evenmin iets begreep als de ὄχλοι. Een ander deel valt op de steenrots; het zijn die leden der gemeente die wel op de hoogte zijn van en ingenomen met het woord des rijks, maar die bij de eerste vervolging geërgerd worden; m. a. w. zij, die wel het Christendom in zijn eigenaardigheid hadden erkend, en ook wel ingenomen waren met dit inzicht, — men denke b. v. aan de Hellenisten en de liberalen onder de oudchristenen, tot wie ook een Petrus een tijd lang zich voegde — maar die de noodige zelfstandigheid misten om weerstand te bieden aan de pressie der verklaarde Judaïsten. Weêr een ander deel viel tusschen de doornen; daarmede worden wellicht bedoeld zij die men de aristocraten onder de liberalen zou kunnen

[1]) Het verdient opmerking, dat dit *niet verstaan* bij Mattheus op den voorgrond staat. Daardoor vallen deze Christenen van bij den weg samen met de blinde ὄχλοι, die voor alle gnosis onvatbaar zijn. Zoo treurig was het immers gesteld met het volk van Israël over het algemeen, toen het zijn Messias verwierp. Zij begrepen niets van Jezus' leer en bedoeling.

noemen; zij, die door hun radicale denkbeelden zoowel als door hunne weinig ingetogen levenswijze, — men denke aan Ultra-Paulinisten onder de Heiden-Christenen — schade deden aan den goeden naam der gemeente. Eindelijk viel ook een deel in goeden grond. Van de hier bedoelden heet het alleen, dat zij den λόγος verstaan en 't zij meer of minder vrucht brengen [1]. Mag men nu aannemen, dat in deze gelijkenis, naar de bedoeling der synoptici, bepaaldelijk naar die van den eerste hunner, eene apocalypse wordt gegeven, ten aanzien van den lateren toestand der gemeente, en den uitslag der evangelieprediking naar de verschillende hoorders [2], dan zal de bedoeling wel mede zijn om te doen uitkomen, dat de minder goede vruchten van de prediking des woords vooraf moeten gaan aan de betere, even als in de gelijkenis zelve de goede grond eerst in de laatste plaats genoemd wordt. Is dit vermoeden gegrond, dan zouden we hierin een toenadering hebben tot de johanneïsche voorstelling, volgens welke de ware gnosis eerst aan de latere mededeeling van den H. Geest te danken is.

In verband met de beide vorige spreukengroepen zal de beteekenis van de gelijkenis-groep duidelijk genoeg zijn. Ofschoon vasthoudende aan Israëls godsdienstwet en alleen de belangen van dit volk zich voor oogen stellende, wendt Jezus zich met zijn onderwijs niet tot de menigte, die zich wel over hem verbazen, maar hem niet begrijpen kan. Zijne jongeren moeten zich dan ook geen al te gunstig onthaal onder hunne landgenooten voorspiegelen. Hevigen tegenstand zullen zij ontmoeten, persoonlijke mishandelingen zullen zij ondergaan. Al wijkende voor de menschen moesten zij de steden des lands afreizen, wachtende op

---

[1]) Mattheus zegt: de een 100, de ander 60, de derde 30. Marcus keert de orde om en begint met het kleinste cijfer. Daardoor zorgt hij voor den climax. Van het zaad op den weg komt niets; het wordt terstond door den duivel weggenomen; het op de rots gezaaide brengt altans een plant te voorschijn; dat onder de doornen brengt het nog iets verder. Eindelijk komt achtereenvolgens 30, 60 en 100 voudige vrucht van den goeden grond.

[2]) Dat Mattheus niet gedacht heeft aan hetgeen in Jezus' tijd zou gebeuren bewijst hij door het noemen van de vervolging om des woords wille. Marcus en Lucas daarenboven door aan het beeld van den zaaier en het gezaaide een algemeene verklaring te geven, terwijl Mattheus niet hier, maar wel bij de volgende gelijkenis van het onkruid, den Zaaier door den Zoon des menschen verklaart.

de komst des menschenzoon [1]) ten oordeel over de onbekeerden. Wel zouden in het eind ook goede vruchten van het woord worden gezien, maar hoeveel zou er van het uitgezaaide niet verloren gaan! Op de toekomst moest men dus hopen; niet te haastig zijn bij het zich vertoonen van het onkruid op den akker; niet den moed opgeven al was de gemeente in den aanvang maar aan een mostaardplantje, aan een weinig zuurdeeg in de groote massa meel gelijk. De verstandigen zouden gaarne zich velerhande opofferingen getroosten voor het bezit van den grooten schat, den kostbaren parel. Mocht de onrechtvaardige nu nog in het midden der gemeente schijnbaar in dezelfde voorrechten zich verheugen als de rechtvaardigen: geduld! Bij de voleinding der eeuw zou de groote scheiding plaats hebben en een iegelijk zijn rechtmatig deel verwerven.

Komen in de drie eerste groepen de *μαθηταί* voor als de hoog begaafden en bevoorrechten, en treden hunne gestalten tegen den donkeren achtergrond van de onvatbaarheid der *ὄχλοι* te sterker in het licht, van nu aan vertoont zich het tegenbeeld van deze schoone idylle [2]). Jezus kondigt zijn lijden aan. Terstond openbaren zich de *σκάνδαλα* in den kring der *μακαριοι μαθηταί*. Petrus pas zoo hoog verheven, zinkt plotseling tot het peil van een Satan. De 4[de] spreukengroep (Cp. XVIII) kan men de tweede instructierede noemen en vormt het contrast met de eerste (Cp. X). Werden vroeger de discipelen als boden des hemelrijks met de grootste profeten gelijk gesteld [3]) werden zij op Gods onmid-

---

[1]) X, 23. Deze woorden, alleen bij Mattheus te vinden, al kunnen ze niet aan Jezus zelf worden toegeschreven, schijnen mij toe tot een oude formatie te behooren en zijn door onzen auteur bewaard, om te laten zien, hoe Jezus in den aanvang zijne zaak met die van Israël vereenzelvigde. Die tocht door het land immers had alleen ten doel om in aller ijl door het geheele land heen de mare te verspreiden: de heer komt! opdat gansch Israël, zoo mogelijk, op die groote gebeurtenis voorbereid en altans de welgezinden voor het bederf bewaard mochten worden. Later (Mt. 24, 14) wordt deze evangelieprediking tot de geheele wereld uitgestrekt.

[2]) Misschien hebben wij reeds in Cp. XIII den overgang te zoeken tot dit tegenbeeld, in zoover het hier reeds blijkt, dat de leerlingen evenmin als de *ὄχλοι* zonder nadere verklaring de eigenlijke beteekenis van Jezus' esoterisch onderwijs vermogen te vatten. Duidelijker dan bij Mattheus komt deze strekking bij Marcus uit, als hij Jezus tot zijne leerlingen laat zeggen (4, 13): verstaat gij *deze* gelijkenis, niet en hoe zult gij al de gelijkenissen verstaan?

[3]) Matth. X, 13–15, 40 en 41.

delijken bijstand gewezen, die hen als met bovenmenschelijke krachten zou toerusten [1]), thans moeten zij harde verwijten hooren. Van de hoogte waarop zij gesteld zijn, moeten zij afdalen. Zij moeten omkeeren en den kinderen gelijk worden, nu zij, niet tevreden met de hun aangewezen plaats, naar wereldsche hoogheid staan. Zou het toevallig zijn, dat deze tweede instructierede begint met het verwijt: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία*, terwijl de eerste eindigde met de belofte: *ὅς ἐὰν ποτίσῃ ἕνα τῶν μικρῶν τούτων ποτήριον ψυχροῦ μόνον εἰς ὄνομα μαθητοῦ ἀμὴν λέγω ὑμῖν οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ*? Zou het toevallig zijn dat Petrus, die in den aanvang van Cp. X als *πρῶτος* onder de *μακάριοι* voorkomt, hier aan het slot van Cp. XVIII op zoo gevoelige wijze wordt terecht gewezen wegens zijne echte joodsche vraag: (XVIII, 21) *ποσάκις ἁμαρτήσει κ. τ. ἑ*? Immers hem en zijne medeapostelen geldt het harde woord, waarmede deze groep besloten wordt: (vs. 35) *οὕτως* (nl. even als den boozen knecht) *καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ αφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ ἀπὸ τῶν καρδιῶν ὑμῶν*.

Mij dunkt, het lijdt geen twijfel, of de Evangelist heeft door de invoeging van deze 4[de] rede over de *σκάνδαλα* na de aankondiging van het lijden willen te kennen geven dat voor de *μαθηταί* even als voor de *ἰουδαῖοι*, van wie Paulus 1 Cor. 1, 23 spreekt, een gekruisigde Christus een *σκάνδαλον* was. Zoo weinig heeft het hun gebaat, dat de meester hun als zijn uitverkorenen de geheimen van het hemelrijk heeft toevertrouwd!

Gelijk de vijf groepen door de langere bergrede worden ingeleid, zoo worden ze besloten door de uitvoerige apocalypse van Cp. 24 en 25 [2]). Gelijk de 4e met de 2e zoo vormt ook

---

[1]) Ib. 17—20.

[2]) Het schijnt twijfelachtig, of ook Cp. XXIII tot deze laatste groep behoort. Indien dit het geval is, moet men niet voorbij zien, dat Cp. XXIII gericht is tot de *ὄχλοι* en de *μαθηταί* even als tot zekere hoogte ook de bergrede, (in zoover als de *ὄχλοι* daarvan, blijkens 7, 28, zekeren algemeenen indruk hebben ontfangen), terwijl de eigenlijke apocalypse (cp. 24 en 25) uitsluitend voor de ingewijden, de *μαθηταί*, bestemd is (zie 24, 1 en 2). Nu kan men wel niet zeggen, dat de invectieven tegen de Pharizeën en Schriftgeleerden, cp. XXIII, in diametraal contrast staat met hetgeen wij in de bergrede ten opzichte van dezelfde richting vinden uitgesproken; toch is het onderscheid tusschen de eerste

de laatste een eigenaardig contrast met de eerste rede. Hoe goed de messias het ook gemeend heeft met zijn volk, door de bitterste ondervinding geleerd moet hij de hand van hen aftrekken. Wel blijft in de evangelist den toon van de joodsch-christelijke apocalypse, wel vermijdt hij alles wat zijne geloofsgenooten uit Israël noodeloos zou verbitteren, toch is hij aan den anderen kant zeer stellig in zijne overtuiging, dat het met Jerusalem en den tempel voor goed gedaan was. Voor Johannes den apocalypticus hangt de hoop der christenen ten nauwste samen met die op het behoud van den tempel, terwijl de aanstaande verheffing van Jerusalem tot hemelsch, verheerlijkt bestaan naar zijne overtuiging een hoofdartikel was in de geloofsbelijdenis van alle ware christenen, gelijk de heilige stad het middenpunt voor hun wenschen en verwachtingen. Onze evangelist daarentegen plaatst in zijne Jezus in den mond gelegde apocalypse deze profetie op den voorgrond: „van den tempel blijft geen steen op den ander.” In plaats van met het ten verderve opgeschreven land en volk nog langer gemeene zaak te maken, acht hij het een plicht van christelijke wijsheid, liever maar in allerijl de vlucht te nemen, met achterlating van have en goed, zoodra het βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zich vertoonde. Wel heeft hij nog sympathie genoeg voor het jodendom om ter wille van de vluchtende christenen te wenschen, dat hun φυγή niet op een Sabbath mocht vallen: (iets wat Marcus reeds heeft weggelaten) deze

---

en laatste rede zeer belangrijk, daar in de bergrede de Pharizeën slechts eenmaal genoemd worden en wel met het betrekkelijk zachte verwijt, dat hunne δικαιοσύνη niet voldoende is voor hem die ten hemelrijk wil ingaan V, 20. Deze opmerking verkrijgt nog meer gewicht, als wij nagaan in welk verband dit gezegde over hunne δικαιοσύνη d. t. pl. voorkomt. Jezus nl. handhaaft aldaar de waarde zelfs van het minste gebod der wet, en laat dan niet volgen (bij wijze van tegenstelling tegen de bekrompenheid der Pharizeën) λέγω δὲ ὑμῖν; maar, alsof hij nog verder wilde gaan dan dezen. m. a. w. alsof hij de Pharizeën niet maar wilde navolgen maar overtreffen in nauwkeurige onderhouding zelfs van het kleinste gebod: λέγω γὰρ ὑμῖν. Zoo weinig — wil de Evangelist zeggen — lag het in Jezus' aanvankelijke bedoeling, met het wettische standpunt te breken. — Beter nog dan de antipharisaïca 23, 1—36 zou het slot van cp. XXIII de apostrophe aan Jerusalem — ofschoon naar het schijnt aan een andere bron ontleend dan de inhoud van cp. XXIV en XXV — tot de laatste spreukengroep kunnen gerekend worden.

verstrooing zelve zou het verbod om binnen de landpalen te blijven ten eenenmale krachteloos maken. Wat eerst (zie Matt. 10, 5 en 6) uitsluitend voor Israël bestemd was zou nu *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* verkondigd worden (24, 14) en terwijl velen van de eerstgeroepenen, Christenen uit de Joden dus, door zijne parousie onaangenaam zouden verrast worden, daar zij op die groote gebeurtenis, hoewel van te voren hun aangekondigd (24, 25), zich niet behoorlijk hadden voorbereid (24, 37 vlg. 25, 1—30), zouden er onder de *ἔθνη* velen gevonden worden, die, ofschoon zij den heer nimmer hadden gekend, toch, wegens de door hen jegens de arme, noodlijdende en vervolgde Christenen betoonde barmhartigheid, door des menschen Zoon onder de gezegenden zijns Vaders gerekend worden, voor wie van de grondlegging der wereld het rijk bestemd was. (25, 31 vlg.) Bestaat er dus onmiskenbare analogie tusschen deze laatste [1]) groep, en het universalistisch slot van het geheele evangelie, 28, 19 ook dit verdient opmerking, dat wat in den aanvang alleen tot en waarschijnlijk ook alleen van de *μαθηταί* met uitsluiting van de *ὄχλοι* gezegd werd nl. *αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* [2]), in de apocalyptische slotrede met nog sterker

---

[1]) *ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους* lezen wij 26, 1. Wij zien daaruit, niet alleen, dat de evangelist hier bepaaldelijk Jezus laatste *λόγοι* heeft willen meedeelen, maar ook dat hij toen al de reden van Jezus als een zeker geheel voor oogen had, iets, wat zeker vreemd genoeg is in een geschrift, waarin de *λόγοι* als tusschen andere pericopen in gestrooid zijn en dus schijnbaar met elkander volstrekt geen geheel uitmaken. Deze bijzonderheid laat zich zeker kwalijk verklaren, zoolang wij in het evangelie iets zoeken wat naar een eenvoudig verslag van gebeurde zaken gelijkt.

[2]) Bij Lucas 6, 20 vlg. worden de jongeren rechtstreeks aangesproken: *ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία*, even als de *ἔθνη* bij Matt. 25, 34. Men zou geneigd zijn den vorm bij Lucas voor den oorspronkelijke te houden, ook met het oog op Mt. 5, 11 en volg. *μακάριοί ἐστε κ. τ. ἑ.* ware het niet dat de vorm der eerste makarismen bij Matt. meer onmiddelijk aan het O. T. herinnerde. Waarschijnlijker komt mij voor, dat Lucas de oneffenheid tusschen Mt. 5, 3—10 en Mt. 5, 11 vlg. heeft trachten op te heffen door alle makarismen in denzelfden vorm te brengen, dan dat Mattheus die ongelijkheid er zal hebben ingebracht. Toch is de bedoeling van Mattheus (— ik bedoel den laatsten redacteur —), om ook die eerste makarismen op de *μαθηταί* te doen slaan duidelijk uit Mt. 5, 11 vlg. waar de bedoelde personen wel niet van de in de vorige verzen zalig geprezenen zullen verschillen. Een andere vraag is, of Mt. 5, 11 vlg. oorspronkelijk wel bij het vorige behoort.

uitdrukking op de ἔθνη wordt toegepast nl. *ἡτοιμασμένη ὑμῖν ἡ βασιλεία ἀπὸ καταβολῆς κόσμου.*

Wil men nu beweren, dat het universalisme, waartoe de ontwerper of verzamelaar van deze groepen ten slotte kwam, een alles behalve radicaal karakter draagt, dat het in zijn diepere grond weinig gemeens heeft met het paulinische, ik zal het niet tegenspreken. De auteur verloochent zijne symphatie voor het jodendom evenmin als voor de geloovige Heidenen. Geen wonder: de eigenlijke bestemming van zijn evangelie was om de Joden-christenen milder te stemmen jegens de Heidenen, wien het immers niet ontbrak aan de voor het Christendom gunstige hoedanigheden en die reeds door Jezus waren geprezen om de beginselen van geloof en liefde door hen geopenbaard. Ook moet worden toegestemd, dat er in de groepen tamelijk wat uitspraken worden gevonden, wier plaatsing niet maar zoo dadelijk te verklaren is uit den opgemerkten gang van het particularisme tot het universalisme. Al was de auteur tamelijk vrij in het groepeeren van de overgeleverde λεχθέντα, al zag hij er denkelijk zelfs geen bezwaar in, om hier en daar de bestaande redactie te wijzigen in het belang van zijn apologetisch doel, al was zijn *reproductie* op vele plaatsen nagenoeg met *productie* gelijk te stellen, hij stond daarom toch niet met de vrijheid van een scheppend kunstenaar tegenover zijn stof. In het opnemen zoowel als in het verwerpen van logia moest hij gewis ook te rade gaan met hetgeen reeds eenigermate in den kring, waarvoor hij schreef, vaststond.

Dit alles in aanmerking genomen zal men begrijpen welke beteekenis aan bovenstaande opmerkingen ten aanzien van de groepeering der logia in het eerste evangelie te hechten zij en welke waarde zij hebben voor de oplossing van het probleem, dat ons bij de beschouwing der Evangeliën het allermeest aantrekt. Is er waarheid in de voorgedragen opvatting van het eerste Evangelie naar zijne samenstelling en strekking, dan zal zij zonder twijfel ons van dienst zijn bij het onderzoek der evangeliën als oorkonden van Jezus woorden. Een en ander moge later blijken. Voor 't oogenblik wil ik mij bepalen tot het opmaken van eenige voorloopige resultaten en het aanwijzen van hetgeen m. i. nader moet worden onderzocht.

Het kan niet missen of de indruk dien een onpartijdige beschouwing van het Mattheus-evangelie op ons maakt, moet ons

op twee eigenschappen wijzen, die op het eerste gezicht elkander schijnen uit te sluiten. Aan den eenen kant: een geregelde orde, een wel beraamd plan, een kunstmatige groepering van de stof; aan de andere zijde: een gebrekkige gang van ontwikkeling, een telkens verbreken van den behoorlijken samenhang, een afwijking van het duidelijk gestelde programma. Deze tweeslachtigheid vindt m. i. hare verklaring, behalve in het gebrek aan plastisch talent bij den eind-redacteur, eensdeels in de veelsoortige bestanddeelen, producten van onderscheidene phasen van evangeliebeschouwing die in dit evangelie werden samengevat, ten andere in de bijzondere strekking van dit geschrift en de eigenaardige behoeften der lezers voor wie het was bestemd. Mij dunkt, de kritiek kon van deze tweeslachtigheid meer gebruik maken dan zij tot nu toe heeft gedaan, tot onderscheiding van de oudere en jongere lagen in het evangelie. Naarmate vorm en inhoud van het kanonisch evangelie beter te verklaren zijn uit latere gemeentetoestanden, hebben we natuurlijk minder aanleiding om aan eigenlijk gezegde berichten Jezus betreffende te denken, ofschoon daarmede de mogelijkheid nog niet is weggenomen om van die latere denkbeelden bij de gemeente in omloop op de een of andere wijze tot den historischen Jezus op te klimmen. Immers zelfs aan het Johannes-evangelie valt nog voor dit doel een en ander te ontleenen.

Ik zeg: zelfs aan het Johannes-evangelie. En zeker is het historisch gehalte van dit geschrift in vergelijking met de Synoptische Evangeliën al zeer gering. Toch moeten wij hier niet denken aan een onderscheid als tusschen onhistorische en historische geschriften. Nu eenmaal het kritisch onderzoek ons op het overtuigendst heeft aangetoond, dat het johanneïsche Jezusbeeld met het synoptische zoo weinig trekken van overeenkomst heeft, dat voor de biografie van Jezus uit het 4de Evangelie nauwelijks iets is te ontleenen, staan wij bloot voor het gevaar, van de waarde der drie eerste Evangeliën voor de historie te overschatten, en voorbij te zien, dat dezelfde factoren, die het Johannes-evangelie in het leven riepen, reeds werkzaam waren tot het doen geboren worden der synoptische literatuur. Eerst door het onhistorisch element, als aan beide typen van Jezus-voorstelling gemeen, in het licht te stellen, m. a. w. eerst door de johanneïsche formatie als een consequente voortzetting van het synoptische proces op te vatten, begrijpen wij gereedelijk, hoe het Johannes-evangelie zoo ge-

makkelijk naast de Synoptici in kerkelijk gebruik is kunnen komen, en verwonderen wij ons minder over het aanwezig zijn van johanneïsch klinkende spreuken in de eerste evangeliën. Tot nu toe baarden plaatsen als Matt. 11, 27; Luc. 10, 22 en Matt. 28, 18 vergeleken met Joh. 3, 35 eenige verlegenheid aan hen, die de echtheid van het 4[de] Evangelie vooral daarom meenden te moeten bestrijden, omdat de uitspraken van den johanneïschen Christus over zichzelf een gansch anderen geest ademden, dan die van den synoptischen Jezus. „Waarom," zoo vroeg de tegenpartij met recht, „waarom het getuigenis van den johanneïschen „Jezus luidende: *ὁ πατὴρ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ τοῦ υἱοῦ*, „onhistorisch genoemd tegenover het synoptische: *πάντα μοι* „*παρεδόθη ὑπὸ τοῦ πατρός μου*? Is het met deze en andere *λεχθέντα* „eigenlijk niet juist zoo als met de wonderverhalen in het N. T., „die men moet aannemen of verwerpen, onverschillig of ze bij „de Synoptici dan wel bij Johannes voorkomen, daar ze inder„daad bij beiden de maat van het gewone en waarschijnlijke „volstrekt te boven- en te buitengaan?"

Bij eenig nadenken zal men de waarheid, in deze tegenwerping gelegen, moeten erkennen. Het valt niet te loochenen, dat de moderne kritiek wel eens aan onrechtvaardigheid tegen johannes zich heeft schuldig gemaakt door eenzijdige beschouwing van de voorstelling der woorden en feiten bij de Synoptici geboekt. Hoe sceptisch ook ten aanzien van de Synoptische wonderverhalen gestemd, het scheen, dat zij, ten aanzien der *λογια κυριακα* in de drie eerste evangeliën medegedeeld, nog met al den eerbied van de vorige geslachten was vervuld. Ja, dit was haar heiligdom, of liever: dit was de eenige sterkte waarin zij zich veilig gevoelde. Den wonderman had zij prijsgegeven; den grooten leeraar, zooals hij daar in de Synoptische evangeliën beschreven werd, wilde en kon zij niet missen. Immers het was alleen in naam van dien leeraar van Nazareth, in naam van dien Jezus der historie, dat zij kon protesteeren tegen die avontuurlijke trekken van den thaumaturg? Bedrieg ik mij niet, dan zal het voortgezet onderzoek van den geest, die bij de samenstelling onzer Synoptische evangeliën voorgezeten heeft, ons nog menige illusie ontnemen ten aanzien van hun historisch gehalte. Trouwens hoe vlijtiger wij in onze kanonische Evangeliën naar den Urevangelist zoeken, die kan geacht worden ons de oorspronkelijke apostolische traditie ten aanzien van Jezus terug te

geven, des te verder verschuilt hij zich achter de omwerkingen van zijne opvolgers. Wij hebben zeker veel te danken aan de grondige en vlijtige nasporingen van Scholten, gelijk hij ons die heeft meëgedeeld in zijn arbeid over Marcus en Matheus. Op menig punt heeft zijn kritische vergelijking van den Matheus-text met dien van Marcus een gewenscht licht doen opgaan en ons nader gebracht tot het „oudste Evangelie." Toch komt het mij voor, dat wij nog verre zijn van een historisch Evangelie gevonden te hebben. Het dogmatisch proces, hetwelk de oudste literatuur over het leven van Jezus deed ontstaan, de wet waaraan bij de formatie der Synoptische Evangelie-geschriften werd gehoorzaamd, dient nog nauwkeuriger te worden nagespoord, indien ten minste onze historische kritiek nog in iets anders zal bestaan dan in eene scheiding tusschen het onmogelijke en mogelijke, Immers, als wij uit de Evangeliën al het onmogelijke hebben verwijderd, houden wij nog niet het werkelijke over. Tot nu toe hebben de voortgezette onderzoekingen nog maar weinig positieve data in het leven van Jezus uit de Evangeliën kunnen voor den dag brengen, waarvan men zeggen kan dat ze historische zekerheid bezitten. De christelijke Urzeit in de periode vóór Paulus is voor ons nog met dichte nevelen bedekt. De vraagstukken die hier ons worden voorgelegd zijn met die van de geologie en palaeontologie te vergelijken. De Evangeliën moeten even als de petrefacten, met de grootste nauwkeurigheid onderzocht worden, zullen zij ons een juist inzicht geven in de toestanden en feiten welke tot hunne wording aanleiding gaven. Mijns inziens dateert de echt wetenschappelijke methode in dit onderzoek eerst van den laatsten tijd. Baur heeft zeer veel voor de kritiek van Johannes, zeer weinig voor die der Synoptici tot stand gebracht. In zijn zeer verklaarbaren ijver om de verschilpunten tusschen het vierde en de drie eerste Evangeliën in het licht te stellen, heeft hij te zeer de overeenkomst tusschen die allen uit het oog verloren. Wat wij ook aan hem te danken hebben, veel licht over het leven van Jezus zeker niet. 't Is vooral daaraan toe te schrijven, dat hij tot geen bevredigend resultaat kwam ten aanzien der synoptische questie. Geen wonder dus, dat de aandacht der moderne theologen meer dan vroeger op dit onderwerp wordt geconcentreerd en men door telkens nieuwe hypothesen en combinaties achter het geheim der Evangelie-vorming tracht te komen. Met velen wensch ook ik

mijne krachten aan die taak te wijden. Moge de weg daartoe door mij ingeslagen, blijken tot het doel te leiden.

A. D. LOMAN.

Aanteekening. Bovenstaande bijdrage was oorspronkelijk bestemd aan die over de gelijkenis van het onkruid, (zie vorigen jaargang, laatste stuk) vooraf te gaan. Dit tot verklaring van de opmerkingen van meer algemeenen aard, waarmede dit opstel wordt besloten.

EEN NIEUWE KRITIEK VAN LESSINGS NATHAN.

Lessing und Swift. Eine Studie über „Nathan der Weise" von Dr. J. Caro, Professor-Jena, Otto-Deistung's Buchhandlung (Hermann Dabis) 1869, Sgr. 18.

Iets nieuws over Lessings Nathan!.... De schrijver dezer brochure gevoelt zelf, dat hij, als hij belooft het te geven, een verontschuldiging bij het publiek behoeft. Zekere Oberlehrer Naumann uit Dresden heeft onlangs een boekje van 125 bladzijden gevuld met niets anders dan titels en korte excerpten uit de literatuur over „Nathan der Weise." Wat zou er nog te zeggen vallen over dat stuk, dat niet reeds honderdmaal door anderen is gezegd? Zoo ergens, dan moet hier de kans groot zijn, dat iets alleen nieuw kan heeten, omdat het beter nooit gezegd ware.

Toch komt Dr. Caro met iets nieuws voor den dag. Niet over den materiëelen inhoud, de kunstwaarde of het zedelijk gehalte van den Nathan, maar alleen over den oorsprong, bepaald over de hulpmiddelen waarvan Lessing zich heeft bediend. Hij wil ons binnenleiden in het atelier van den kunstenaar en ons doen zien, hoe deze te werk is gegaan bij het vervaardigen van dat meesterstuk, waaraan hij grootendeels zijn onsterfelijken roem verschuldigd is.

„Lessing und Swift" schrijft hij boven de onthulling van zijn geheim. De samenvoeging van die twee namen kan het nieuwe niet zijn. Reeds meermalen is er een vergelijking gemaakt tusschen de fabel van de drie ringen en Swifts „Tale of the tub."

Dr. Caro bedoelt ook nog iets anders. Een kort overzicht van zijn geschrift moge het doen zien.

Als punt van uitgang wordt genomen Lessings bericht aan zijn broeder in een brief van 11 Aug. 1778: dat hij, bij de onzekerheid, hoe het met den strijd tegen Göze voor hem loopen zou, gaarne wat geld zou verdienen, om op alle eventualiteiten gewapend te zijn: „Und” zoo schrijft hij verder „da habe ich diese vergangene Nacht einen närrischen Einfall gehabt. Ich habe vor vielen Jahren einmal ein Schauspiel entworfen, dessen Inhalt eine Art von Analogie mit meinen gegenwärtigen Streitigkeiten hat, die ich mir damals wohl nicht träumen liess.... Schlagt das Decamerone des Boccaccio auf: Giornata I Melchisedech Giudeo. Ich glaube eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben, dass sich Alles sehr gut soll lesen lassen, und ich gewiss den Theologen einen ärgern Possen damit spielen will, als noch mit zehn Fragmenten.” Hieruit blijkt, dat het plan van den Nathan niet op eenmaal bij Lessing gerijpt is, maar, om zoo te zeggen, een tweevoudig begin heeft gehad: één voor vele jaren en één tijdens den strijd met Göze. Men zou kunnen meenen, dat die uitdrukking „voor vele jaren” een nadere bepaling verkreeg door hetgeen Lessing iets later aan zijn broeder schreef: „Mein Nathan ist ein Stück, welches ich schon vor drei Jahren vollends auf's Reine bringen und drucken lassen wollte. Ich habe es jetzt nur wieder hervorgesucht, weil mir auf einmal beifiel, dass ich den Feinden damit auf einer andern Seite in die Flanke fallen könnte.” Maar dat is zoo niet. Er is in dien laatsten brief alleen sprake van het in orde brengen voor de pers, niet van het opvatten van het plan om zulk een stuk te schrijven. Dit moet tot een vroegere periode van zijn leven gebracht worden. Met dit tweevoudig begin komt ook overeen het tweevoudige in den aanleg van het stuk. Het vormt namelijk geen organisch geheel, maar het is samengesteld uit twee bestanddeelen, die niet noodwendig tot elkander behooren: de fabel van de drie ringen en de eigenlijke intrige, die men de familiegeschiedenis zou kunnen noemen. De fabel vormt een geheel op zich zelve, de familiegeschiedenis evenzoo. Neem de fabel uit het stuk weg, en de gang van het geheel blijft niet alleen onverstoord, maar het gaat zelfs meer geleidelijk voort. De twee bestanddeelen zijn ook niet gelijksoortig, de fabel generaliseert, de familiegeschiedenis individualiseert. Het verhaal van de ringen is het fabula docet van het

drama. Maar als zoodanig staat het niet op zijn plaats aan het einde; het komt hinderlijk in het midden juist daar, waar de personen beginnen ons belangstelling in te boezemen. Wat vormt dan de eenheid van die twee deelen? Alleen de idee, die in het eene theoretisch, in het andere practisch is uitgewerkt, de idee door Lessing zelven in deze woorden geformuleerd, dat hij tevreden zou zijn, indien onder duizend lezers slechts één leerde twijfelen aan de evidentie en de algemeenheid van zijne godsdienst. Het verhoogt de waarde van den Nathan als kunststuk niet, dat zulk een en nog wel zulk een negatief philosophema de bestanddeelen, die anders uit elkander zouden vallen, bijeen moet houden. Maar als men mag aannemen, dat ook de genieën bij hun werk niet buiten den invloed blijven van de indrukken, die zij van elders ontvangen, zou men zonder moeite kunnen aanwijzen, dat Lessing nog een ander verbindingsmiddel gebruikt heeft, en dat hem ook hier weder Boccaccio goeden dienst heeft bewezen. Niet alleen toch, dat hij van het Decamerone de fabel van de drie ringen heeft ontleend, hij heeft daar ook de familiegeschiedenis en zelfs de figuur van Nathan gevonden. De 5de novelle van den 5den dag bevat het volgende verhaal. Te Fano leefden twee bejaarde mannen uit Lombardije, Guidotto van Cremona en Giacomino van Pavia. Toen de eerste zijn einde voelde naderen, droeg hij al zijne zaken op aan zijn vriend Giacomino en gaf hem een meisje van 10 jaren ter opvoeding, waarna hij stierf. Giacomino had vroeger in Faenza gewoond, maar had dat om den oorlogsnood verlaten; toen de stad weer begon op te komen, keerde hij terug daarheen met het hem toevertrouwde meisje en wijdde zich geheel aan de opvoeding van het kind, dat hij liefhad, alsof het zijn eigen ware. Het werd tot een deugdzame, beminnelijke en schoone jonkvrouw. Twee jongelingen werden op haar verliefd, Giannole di Severino en Minghino di Mongole. Beiden zochten, tegen den zin hunner ouders, het meisje te verkrijgen. Giannole won voor zijne plannen den dienstknecht in haar huis, Crivello, die hem beloofde, hem tot haar te brengen als de vader eens afwezig mocht zijn. Minghino verkreeg dezelfde belofte van de dienstmaagd, die hij voor zijne belangen gewonnen had. Toen nu Giacomino eens buitenshuis het avondeten gebruikte, liet Crivello voor Giannole, wien hij vooruit gewaarschuwd had, de deur open, terwijl de dienstmaagd Minghino in de nabijheid had doen komen om hem

op een afgesproken sein binnen te laten. Giannole drong het eerst met zijne gewapende gezellen in huis en bemachtigde zich met geweld van het meisje. Maar op het gedruisch schoot ook Minghino met zijne makkers toe en er ontstond een gevecht, waarin het hem gelukte haar weder aan Giannole te ontrukken. De wacht kwam tusschenbeiden en maakte zich van de twee jongelingen meester. Toen Giacomino te huis kwam, verheugde het hem zijn pleegkind ongedeerd en, zooals hem bij onderzoek bleek, ook onschuldig aan het gebeurde te vinden. Den volgenden dag kreeg hij een bezoek van de verwanten der jongelingen, die hem smeekten de schuldigen niet voor het gerecht te vervolgen. Hij verklaarde zich daartoe bereid, te meer, zeide hij, omdat hij als gast te Faenza woonde en omdat het meisje zelf van Faenza afkomstig was. Dit laatste wekte de aandacht en nu deelde Giacomino mede, dat zijn vriend Guidotto van Cremona, bij de plundering van de stad door keizer Frederik, in een verlaten huis een tweejarig meisje gevonden had, dat tot hem geroepen had: „vader!" en daarmede zoo zijn hart had geroerd, dat hij het medegenomen, verder opgevoed en bij zijn laatste ziekte aan Giacomino aanbevolen had. Onder de aanwezigen was ook een zekere Guilielmo da Medicina, die toen ter tijd tot de krijgsmakkers van Guidotto had behoord en zich zeer wel herinnerde, in welk huis deze bij de plundering was ingegaan. Het was het huis van Bernabuccio, den vader van Giannole. Bernabuccio was daar ook tegenwoordig en deelde nu mede, dat hij inderdaad toen een tweejarig meisje, met name Agnes, had verloren, dat hij in den brand omgekomen waande. Hij kon ook een kenteeken aangeven. Het kind had een kruisvormig litteeken boven het linker oor. Het litteeken werd weergevonden en er was geen twijfel aan, of zij was de Agnes van Bernabuccio, de eigen zuster van Giannole. Bij die gelukkige herkenning was er aan geen bestraffing der jongelieden meer te denken. Aan den naijver tusschen de twee minnaars was ook natuurlijk een einde. Agnes werd de gelukkige echtgenoote van den ook door haar verkoren Minghino.

Gemakkelijk onderscheidt men de trekken, die uit het verhaal in den Nathan zijn overgedragen. De twee minnaars zijn samengevat in de figuur van den tempelridder, voor Guidotto van Cremona en Guilielmo da Medicina treedt alleen de kloosterbroeder in de plaats, zooals voor Crivello en de dienstmaagd

alleen Daja is genomen. Maar verder is er zoowel in de intrige van het stuk als bij de daarin optredende personen een overeenkomst, die te duidelijk is dan dat men haar aan een toeval zou kunnen toeschrijven. Alleen ontbreekt de persoonlijkheid van Nathan. Die was wel reeds gegeven in het verhaal van Boccaccio dat door Lessing zelven als zijne bron is genoemd, maar nog sprekender treedt zij ons te gemoet in een ander verhaal Giornata X Nov. III, waar de hoofdpersoon den naam Nathan draagt en geschilderd wordt als bijzonder rijk, weldadig, gastvrij, van edelmoedige gezindheid, als iemand die ook in de hachelijkste omstandigheden kalmte van geest weet te bewaren en zijn gedrag naar de hoogste levenswijsheid weet te richten. Zietdaar dus al de materie bijeen, waaruit Lessing zijn Nathan heeft opgebouwd. Alleen de figuur van Al-Hafi den Derwisch is geheel oorspronkelijk. De Patriarch toch moge niet met dezelfde trekken bij Boccaccio zijn weer te vinden, hij is evenzeer aan het Decamerone ontleend. Lessing heeft slechts in één beeld samengevoegd al het anticlericalisme, dat daar op schier elke bladzijde aan het licht komt. Zou het niet mogelijk zijn, dat ook de schijnbare terugzetting van het Christendom in den Nathan, waarover zoo dikwijls is geklaagd, alleen het gevolg is van de pressie, die de aan Boccaccio ontleende materie op Lessings geest heeft uitgeoefend?

Maar nu blijft de vraag nog over: hoe kwam Lessing er toe om zulke heterogene bestanddeelen, als een fabel over de relatieve waarde van elken godsdienstvorm en een roman van een jongmensch die zijne eigene zuster wil huwen, in één poëtisch geheel te verbinden? Het antwoord moet luiden: omdat hij die twee in de werkelijkheid vereenigd heeft gevonden. Wij zagen reeds vroeger, dat het plan van den Nathan voor vele jaren bij hem is opgekomen, en dat hem eerst in den nacht van 10 Aug. 1778 is ingevallen, om het verhaal van Boccaccio over Saladijn en Melchisedek met een zeer interessante episode, die hij daarbij gevonden had, in verband te brengen. Neemt men nu aan, dat onder dat „voor vele jaren" mag verstaan worden de tijd door hem te Wittenberg doorgebracht, de periode waarin hij zijne Rettungen en zijne aanmerkingen op Jöcher's Gelehrtenlexicon schreef, dan komt men op het spoor van een belangrijke ontdekking. Toen toch hield hij zich veel bezig met de lectuur van Bayle en van de voortzetting der Dictionnaire door Chau-

fepié. Bayle oefende grooten invloed op zijne denkwijze uit. Daarvoor zijn de bewijzen in overvloed voorhanden. In het laatste deel van Chaufepié komt voor het artikel over Jonathan Swift. Dat moet hem het eerste plan van zijn drama hebben ingegeven. In Swift toch zijn de twee bestanddeelen van den Nathan historisch vereenigd: in den roman van Swifts dubbele liefde voor Stella en Vanessa, waarvan de eene, Stella, waarschijnlijk even als hij zelf een natuurlijk kind van Sir William Temple en dus zijn eigen zuster was; en in Swift's Tale of the tub, waarin een vergelijking tusschen Katholicisme, Lutheranisme en Kalvinisme wordt gemaakt, die correspondeert met die tusschen Jodendom, Islamisme en Christendom in de fabel der drie ringen.

Nu is het raadsel opgelost. Jonathan Swift, de auteur van the Tale of the tub en de minnaar van zijne eigene zuster, is voor Lessing de bron geweest van de idee, die de eenheid van den Nathan uitmaakt. Nu begrijpen wij ook, hoe het met de genesis van den Nathan is toegegaan. In het oorspronkelijk plan, dat van „voor vele jaren", was het thema alleen aan Swift ontleend. Had Lessing drie jaren vroeger het aangevangen werk om het stuk voor de pers in gereedheid te brengen voortgezet, het zou er geheel anders hebben uitgezien. Dan toch zou hetgeen hij nu in Boccaccio heeft gevonden, daarin geheel ontbroken hebben. Maar in dien nacht van 10 op 11 Aug. 1778, toen hij zocht naar een onderwerp waarover hij in korten tijd een stuk kon schrijven, viel hem op eens in, om zijn oude plan van een Swift-drama vast te knoopen aan het verhaal van Boccaccio over Saladijn en Melchisedek en nu was alles gereed.

Wel blijft het zedelijk gehalte van den Nathan, de heerlijke levensbeschouwing evenzeer als de bekoorlijke vorm, onverminderd Lessings eigen verdienste, maar overigens is hem alles aangevoerd door die gelukkige combinatie van Boccaccio's verhalen met Swift's levensgeschiedenis.

Ook nog over een ander stuk van Lessing verspreidt deze ontdekking een verrassend licht. Algemeen beweert men, dat de Miss Sara Sampson geschreven is onder den invloed van de engelsche moraliseerende literatuur, bepaald van Richardson's Clarissa Harlow en Lillo's Koopman van Londen. Wie kan het nog volhouden, die maar een oogenblik denkt aan Swift's lotgevallen? Men schrijve voor Sir William Sampson Sir William Temple,

voor Mellefont Jonathan Swift, voor Miss Sara Stella, voor Marwood Vanessa, men denke bij den dienstknecht Waitwell aan den vriend dien Swift aan Stella zond toen zij wegkwijnde onder de scheiding van haar minnaar, en men heeft alles bijeen wat Lessing noodig heeft gehad om zijn drama te schrijven.

Ja ook in kleinere trekken vindt men hetzelfde bevestigd. Lessing is in zijne eerste stukken ook begonnen, met, naar de mode van dien tijd, sprekende namen te gebruiken. Later vertaalde hij liever die appellativa in het engelsch of behield engelsche namen onveranderd in het duitsch. Zoo erkent men den samenhang met de geschiedenis van Swift in het appellativum „der Templer," dat duidelijk zijn oorsprong heeft in den naam van Sir William Temple. Komt dit iemand gezocht voor? Er is een ander bewijs, hoe Lessing met de keus zijner namen te werk ging. Het is een bekende anecdote, dat de beroemde zangeres Elise von der Recke uit de strikken van Cagliostro verlost is door den indruk, dien zij ontving van de woorden door Nathan tot Recha gesproken:

„Begreifst Du aber,
Wie viel andächtig schwärmen leichter, als
Gut handlen ist? wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt —
Um nur gut handlen nicht zu dürfen?"

Waarom nu heeft Lessing, in de plaats van den gewonen oosterschen vorm Rachel, het vreemde Recha gekozen? Waarom zou het zijn, zoo niet om te zinspelen op den naam van Elise von der Recke, van wier Schwärmerei hij zeker ook zal gehoord hebben?

Zoo wordt van alle zijden de hypothese bevestigd, dat in Jonathan Swift als mensch en als auteur de sleutel is te vinden van de samenstelling van den Nathan. En wien kan het bevreemden, dat Lessing zich tot Swift aangetrokken zou hebben gevoeld? Hoeveel hebben zij met elkander gemeen in geestesgaven en levenservaring. Toch was Lessing geen Swift. In hem geen zweem van dien satyrtrek, die in het karakter van Swift zulk een pijnlijken indruk maakt. Integendeel de waarde van Lessings talenten wordt slechts verhoogd door den adel van zijn rein, menschlievend hart.

Zietdaar den hoofdinhoud van het geschrift van Dr. Caro. Wat men ook tegen hem moge inbrengen, men zal hem den moed van hypothesen-makerij niet kunnen ontzeggen. Er behoort wezenlijk niet weinig zelfvertrouwen toe, om zoo voet voor voet na te

willen rekenen, hoe eene conceptie als die van den Nathan in den geest van een Lessing tot rijpheid is gekomen. Is het niet als ware het drama een mozaiekwerk, waarvan men zocht na te speuren, hoe de kunstenaar aan de verschillende steentjes en aan het dessin van het geheel gekomen was?

Maar geven wij ons, eer wij een oordeel uitspreken, de moeite de bewijzen door den schrijver aangevoerd aan een nauwkeurige kritiek te onderwerpen.

Het komt mij voor, dat Dr. Caro terecht gewezen heeft op dat verhaal van Boccaccio, Giornata V Nov. V, waarvan ik een kort verslag gegeven heb. Men heeft door Lessings eigen indicatie, te uitsluitend gelet op de 3de Nov. van den 1sten dag, de geschiedenis van Saladijn en Melchisedek. Toch zijn er te veel punten van overeenkomst tusschen dat eerste verhaal en de intrige van den Nathan, dan dat men ook niet hierbij eenigen invloed van het Decamerone op het plan van den Nathan zou mogen onderstellen. Zoo kan het ook zijn, dat de naam Nathan, met enkele trekken van het door Boccaccio geschetste beeld, door Lessing aan Giornata X Nov. III is ontleend. Deze onderstelling doet aan de oorspronkelijkheid van Lessings drama niets te kort. De wijze, waarop hij de overgenomen materie gebruikt heeft, is zoo geheel zijne eigene vinding, dat ook het van elders ontvangene daardoor iets geheel nieuws geworden is.

Maar als men dit met Dr. Caro aanneemt, is het moeilijk te begrijpen, waarom er nog een derde factor bij moest komen, om hem op het denkbeeld te brengen, de fabel van de drie ringen met de familiegeschiedenis te verbinden. Reeds op zich zelf is het een zonderlinge opvatting, dat een dichter zulk een combinatie niet zou vinden, indien hij haar niet ergens feitelijk aanwezig had gezien. Maar gesteld, dat ware zoo, wat had Lessing dan meer noodig gehad dan alleen Boccaccio, die uit dezelfde pen de fabel schreef en de geschiedenis van Giannole, die met zijne zuster wenschte te trouwen? Waarom moest Jonathan Swift nog daarbij komen? Het is toch veel natuurlijker, dat het Lessing is ingevallen, om van twee verhalen van denzelfden schrijver gebruik te maken om de fabel in een dramatische intrige te weven, dan dat hij van het verhaal van Melchisedek zou gekomen zijn op Swift's Tale of the tub en dan weer van Swift als auteur op den minnaar van Stella. Welk een gewrongen

gedachtengang moet men daarvoor in Lessing onderstellen. En dan nog zou hij juist het piquante van Swift's lotgevallen, diens gelijktijdige liefde voor Stella en Vanessa buiten rekening hebben gelaten, om alleen het platte schandaal van zinnelijken hartstocht voor een eigen zuster als dramatisch motief te nemen. Zelfs dat schandaal is in den Nathan niet overgebracht. Swift leefde in ongeoorloofde gemeenschap met haar, die voor zijne zuster wordt gehouden en is later met haar gehuwd. De tempelridder wordt bekoord door Recha, maar de ontdekking van de betrekking die tusschen hen bestaat voorkomt elke verdere toenadering. Geheel derhalve zooals met Minghino en Agnes bij Boccaccio, maar niets dat aan de situatie in Swifts leven herinnert. Welke reden bestaat er dan nog om aan Swift te denken?

Volgens de opvatting van Caro zou niet alleen de gedachte aan Swift Lessing voor den geest hebben gestaan, maar zelfs het oorspronkelijke plan van den Nathan geheel op de geschiedenis van Swift gebouwd zijn geweest, terwijl eerst later het verhaal van Boccaccio daarbij zou gekomen zijn. Dat wordt afgeleid uit hetgeen Lessing aan zijn broeder schrijft. Maar veeleer het tegendeel wordt door hem gezegd. Hij heeft, zegt hij, voor vele jaren een tooneelstuk ontworpen, dat een soort van analogie heeft met zijn tegenwoordigen strijd. Hij wil den inhoud niet dadelijk bekend maken, maar als Karel en Mendelssohn dien wenschen te weten, hebben zij slechts op te slaan het Decamerone van Boccaccio: Giornata I Melchisedech Giudeo. „Ich glaube eine sehr interessante Episode dazu erfunden zu haben...." Gesteld nu al, dat de Nathan ontstaan ware uit eene combinatie van het verhaal van Boccaccio met de geschiedenis van Swift, dan zou toch uit de aangehaalde woorden blijken, dat het verhaal van Boccaccio het eerste, het oorspronkelijke is geweest, en zou de geschiedenis van Swift niet anders kunnen zijn dan de interessante episode, die hij daarbij gevonden heeft. Hiermede vervalt dus het geheele betoog van Caro, dat de Nathan zijn eerste ontstaan verschuldigd zou zijn aan den indruk, dien Bayle op Lessing in vroeger jaren had gemaakt.

Dr. Caro heeft alle recht om te spreken van Lessings ingenomenheid met Bayle. Maar het zou voor zijn betoog meer beteekend hebben, indien Bayle in zijne Dictionnaire over Swift gehandeld had. Dat is het geval niet. Het artikel Swift komt eerst voor in het laatste der vier deelen, die Chaufepié als ver-

volg op Bayle's werk geleverd heeft. Uit eene recensie van Lessing over dat vervolg blijkt, dat hij Bayle en Chaufepié lang niet op één lijn plaatste. Naar zijn oordeel staat het vervolg ver beneden het werk zelf. Het beroep op den invloed van Bayle op zijne studie komt dus minder te pas. Maar allerminst voegt het bij de verklaring van Miss Sara Sampson uit Swift's levensgeschiedenis. Immers het deel van Chaufepié, waarin het artikel over Swift voorkomt, is uitgegeven in 1756 en Miss Sara Sampson is van 1755. Dat is ook aan Dr. Caro niet ontgaan. Hij herinnert daarom, dat in 1752 de brieven van den Graaf d'Orrery over het leven van Swift in een duitsche vertaling zijn uitgekomen, terwijl in hetzelfde jaar 1755, waarin de Miss Sara Sampson voor het eerst is opgevoerd, een kritische uitgave van Swift's werken door John Hawkesworth het licht heeft gezien. Er bestonden dus in 1755 reeds geschriften, waaruit Lessing bijzonderheden aangaande Swift kon vernemen. Of hij die geschriften in handen heeft gehad, is niet te zeggen; veel minder nog kan men beweren, dat zij op hem eenigen indruk zullen hebben gemaakt. Het uitwendig bewijs voor eenige verwantschap tusschen Miss Sara Sampson en de sage over Swift vervalt dus geheel. Maar hoe staat het met het inwendig bewijs? Ik weet geen enkele bijzonderheid, die in ernst als punt van overeenkomst zou kunnen beschouwd worden. Swifts huwelijk met zijn eigene zuster, dat door Caro tot hoofdzaak in den Nathan wordt gemaakt, moet natuurlijk geheel buiten rekening blijven, want er is in de Miss Sara niets dat daarmede in verband kan worden gebracht. De overeenstemming moet dan alleen gezocht worden in Swifts gelijktijdige liefde voor Stella en Vanessa en de verhouding waarin Mellefont staat tot Sara en Marwood. Bij Swift ligt het dramatische juist in dat gelijktijdige, dat hij evenmin van de eerste geliefde kan scheiden als van de latere. Mellefont is Marwood moe geworden, heeft haar ontvlucht, ontrukt zich aan de strikken die zij hem op nieuw wil spannen, en koopt voor die gevaarlijke ontmoeting tusschen haar en Sara, dat zij hem voor altijd met rust zal laten. Bij Swift heeft Stella (Sara) de oudste rechten, bij Mellefont daarentegen Marwood (Vanessa). Bij Swift sterft het eerst Vanessa (Marwood) bij Mellefont sterft alleen Sara (Stella). Of zou men liever alleen op de karakterteekening moeten letten? Wie zal dan bij het beeld van een Mellefont denken aan Jonathan Swift? Geen geest, geen eerzucht, geen gekrenkte

ijdelheid, niets in één woord, dat aan den beroemden deken herinnert. Wat blijft er dan nog over? Als de Miss Sara Sampson gemodelleerd is naar de geschiedenis van Swift, dan kan men hetzelfde met gelijk recht beweren van ieder tooneelstuk, waarin een of ander losbol een geliefde voor een andere verlaat en daarom door de eerste wordt vervolgd. Ja, er is toch nog iets. De vader van Stella was Sir William Temple en ook de vader van Sara draagt den doopnaam William. Belangrijke overeenkomst! Jammer, dat de andere namen zoo duidelijk de herinnering van Richardson verraden!

Maar gaan wij over tot den Nathan. Op twee punten komt het hier vooral aan: de liefde van den tempelridder voor Recha, die later blijkt zijne zuster te zijn, en de overeenkomst tusschen de fabel van de drie ringen en Swifts Tale of the tub.

Wat het eerste betreft, deed ik reeds opmerken, welk een afdoend verschil er is tusschen de episode in Swifts leven en de intrige van den Nathan. Al het tragische van die ongeoorloofde betrekking tusschen Swift en Stella valt weg in de verhouding tusschen den tempelridder en Recha. Niet alleen, dat het niet tot een huwelijk tusschen hen komt, maar de dichter snijdt dadelijk elke gedachte aan zinnelijke liefde af, als hij Recha's hartstocht laat overgaan in kalmer gemoedsstemming, zoodra zij den tempelridder heeft ontmoet. Maar bovendien is het eene dwaling van Dr. Caro, dat hij die betrekking tusschen Recha en den tempelridder tot een hoofdzaak in het drama maakt. Zij bekleedt daarin een vrij ondergeschikte plaats. Desnoods had zij zelfs daaruit kunnen wegblijven. Maar de dichter maakte van die episode gebruik om aan het stuk, dat toch reeds een sterk doctrinair karakter verkreeg, meer leven, meer actie bij te zetten. Had hij die liefde als een der hoofdmotieven beschouwd, dan had hij daarop het dramatisch effect moeten concentreeren. Maar het tegendeel gebeurt. Hoe verder het stuk voortgaat, des te meer treedt zij op den achtergrond; Recha spreekt er niet meer van en eindelijk schikt de tempelridder zich zeer gelaten in die ontdekking, die hem alle uitzicht op de vervulling zijner vroegere wenschen ontrooft. Men zou zelfs kunnen meenen, dat, indien geen hooger motief het verbood, er in de oeconomie van het drama geen wezenlijk bezwaar bestond tegen een huwelijksvereeniging van Recha en den tempelrid-

der. Indien de dichter die bloedverwantschap tusschen hen had laten wegvallen, hadden zij aan het einde elkander kunnen krijgen, en de idee van het stuk zou daaronder niet geleden hebben. Maar dat mocht niet om een andere reden. De volle kracht der slotperiode moest gereserveerd worden voor de hoofdidee: de zuiver geestelijke eenheid van hen die zich boven de vooroordeelen van het kerkgeloof weten te verheffen, die weten menschen te zijn. Dat hooger standpunt sluit, ook volgens Lessing, de bijzondere liefde niet uit, maar hier moest het in al zijn idealisme worden voorgesteld. Op den gewijden bodem der reine humaniteit moesten al deze kinderen van het groote huisgezin Gods, dat zich uitbreidt over alle kerken en nationaliteiten, elkander ontmoeten en wedervinden. Was daar een klein incident van twee gelieven die elkander krijgen tusschenbeiden gekomen, het zou een fout in het drama zijn geweest, omdat het den indruk van het geheel had verzwakt. Daarom moest eerst die liefdesgeschiedenis, die in het begin gediend had om het drama in beweging te zetten, uit den weg worden geruimd, opdat in het groote slotaccoord geen andere toon zich mengen zou, dan die der reine godgewijde humaniteit.

Is de verhouding tusschen Recha en den tempelridder geen hoofdzaak maar bloot hulpmiddel in het drama, dan is er nog zooveel te minder grond voor de hypothese van Dr. Caro. Dan toch vervalt de reden om het drama als een samenvoeging van twee heterogene bestanddeelen te beschouwen. Wat hij de familiegeschiedenis noemt is bloot de inkleeding van de idee, die in de fabel geformuleerd is. Had Lessing aan Boccaccio de fabel ontleend en mogelijk daarbij ook het oog geslagen op dat ander verhaal, hoe kon hij dan daarvan een drama maken zonder figuren te scheppen, die de dragers konden worden van de ideeën, die hij van zijn ouden kansel, het tooneel, wilde prediken. Daarbij was de weg hem van zelf aangewezen. Hij moest representanten hebben uit de verschillende godsdiensten, daarin tegenover de echte humaniteit ook het kerkelijk vooroordeel symboliseeren, tusschen die twee uitersten eenige middentypen plaatsen en eindelijk voor het dramatisch effect de vrouwenfiguren aanbrengen. Strauss heeft in zijn „Lessings Nathan der Weise" aangetoond, hoe de keus van de ten tooneele gevoerde personen geheel door de idee van het stuk beheerscht wordt. Die door Caro opgemerkte tweeledigheid van den Nathan bestaat dan ook

in werkelijkheid niet. De Nathan is geen gewoon drama, dat zijn eenheid vindt in de continuïteit der handeling. Het is een didactisch drama, waarvan de eenheid gezocht moet worden in de idee, die alle onderscheidene deelen doordringt. Daarin kan de handeling tijdelijk afgebroken worden door de fabel, waarin de idee van het geheel geresumeerd wordt, zonder dat de eenheid verstoord of de totaalindruk verzwakt wordt. En waar zou die fabel beter geplaatst zijn, dan juist daar, waar zij door Lessing is ingevoegd? Aan het einde, als een fabula docet, zou zij het stuk voor het tooneel geheel ongeschikt gemaakt hebben. Aan het begin zou zij veel gehad hebben van een tekst met het drama als preek daarachter. Neen, juist op die hoogte moest zij worden ingevlochten, waar de idee, die in haar wordt uitgesproken, als het ware reeds wordt voorgevoeld en nu in de ontknooping in volle kracht zal worden gesymboliseerd. Daar staat de fabel als inleiding tot die finale, zoodat zij het minst den gang van het drama belemmert en tegelijk haar volle licht over de ontknooping werpt.

Er blijft dan eindelijk nog over de analogie tusschen de fabel van de ringen en Swift's Tale of the Tub. Was er eenige grond voor Caro's hypothese, dan zou ik mij de moeite geven om den gang van het sprookje van Swift te schetsen. Maar waartoe daarvoor nog meer ruimte besteed? Niet alleen dat, zooals ik reeds deed opmerken, de inhoud een geheel andere is, omdat het geheel andere godsdienstvormen zijn die met elkander worden vergeleken, maar de strekking, de toon is zoo hemelsbreed verschillend, dat de fabel bij Lessing eer als een tegenstelling, dan als een parallel van die van Swift kan worden beschouwd. En bovendien, maakt niet Lessings uitdrukkelijke verklaring, dat hij Boccaccio gevolgd is, aan alle discussie een einde? Waarom, indien hij eigenlijk bij Swift ter schole was gegaan, daarvan geen enkel woord?

Na al het aangevoerde zal het wel onnoodig zijn ernstig te handelen over Caro's conjectuur, dat „der Templer" in een drama, spelende in Palestina in het jaar 1191, niet is ingebracht omdat een tempelridder een historische figuur was van dien tijd, maar omdat zich zoo de gelegenheid aanbood tot klanknabootsing van den naam van Sir William Temple. Evenzoo onthouden wij ons liever van alle kritiek over de bijzonderheid, dat Elise von der Recke Nathans pleegkind ten doop geheven zou

hebben. Bij alle vereering voor Lessing komt het mij toch eenigszins bedenkelijk voor, hem zulk een voorwetenschap toe te schrijven, als hem dan zou moeten worden toegekend.

Ik geloof, dat er van Dr. Caro's kritiek nu niet veel meer overblijft en wij veilig mogen besluiten, dat niemand groote schade zal lijden door zijn geschrift ongelezen te laten.

L. W. E. Rauwenhoff.

DE NIEUWE RIGTING IN DE HEBREEUWSCHE GRAMMATICA.

Prof. Kuenen heeft, in een hoogst welwillende aankondiging van het eerste stuk mijner Hebreeuwsche Grammatica [1]) den wensch geuit, dat ik mijn gevoelen zou te kennen geven omtrent sommige aanmerkingen door Nöldeke, en als bij voorbaat door Renan, gemaakt op de grondbeginselen der theorie van Justus Olshausen, — beginselen die door mij aanvaard en op mijne wijze ontwikkeld zijn. Daarbij voegde hij eenige bedenkingen die onder de lectuur bij hemzelven waren gerezen. Met die namen tegenover mij, die bij mij niet minder zwaar wegen dan bij het wetenschappelijk publiek, acht ik mij verpligt eenige nadere rekenschap te geven van de redenen die mij nopen om, in weerwil van al wat tot heden tegen de nieuwe theorie is ingebragt, haar getrouw te blijven en ook voortaan toe te passen bij mijn onderwijs. Die rekenschap wenschte ik af te leggen in het Theologisch Tijdschrift, daar ik hier-alleen al de lezers bijeen vind die van mijn boekje eenig gebruik kunnen maken. Dan gedachtig aan de eigenlijke bestemming dezer bladen, zal ik slechts korten tijd de aandacht, en zoo weinig mogelijk de speciële studie van den lezer in beslag nemen.

Wanneer wij bedenken, hoe lang het Hebreeuwsch een levende, een volkstaal is geweest, — van vóor de komst der Israëliten in Palaestina tot in de babylonische ballingschap, — dan moet het ons hoogst onwaarschijnlijk voorkomen, dat er met die taal

[1]) De Gids, Mei 1869.

in zoovele eeuwen niet belangrijke veranderingen zouden zijn voorgevallen. En die veranderingen troffen vooral haar gevoeligste deel, de uitspraak. Afgezien van de dialekten die naast elkaar bestonden (men denke slechts aan het voorval met het shibbólet), — was het Hebreeuwsch van Debóra zeer zeker een ander dan dat van Elias, en verschilde dit laatste weer van de taal van Jeremias, niet zoo zeer voor het oog als wel voor het oor. Dit onderscheid werd voor het nageslacht bedekt door de schetsachtige spelling der oorkonden; gedeeltelijk ook door de tendentie, aan alle afschrijvers gemeen, om oude stukken te wijzigen naar hun eigen spraakgebruik. Toch zijn er nog verscheidene archaismen als ten bewijze onzer stelling overgebleven.

Doch ook nadat het Hebreeuwsch had opgehouden volkstaal te zijn, na de ballingschap, ging men voort met het uit te spreken. De oude oorkonden werden voorgelezen, gebeden en gezangen voorgedragen in de taal der vaderen, en tot op onze dagen weerklinkt deze in de synagoge en de school. Nooit is er een tijd geweest waarin de text, — gelijk b. v. die der perzische en assyrische spijkerschriften, — als doode letter te sluimeren lag, zoodat later de uitspraak door wetenschappelijke combinatie weer moest worden opgezocht. De geschiedenis der hebreeuwsche uitspraak loopt onafgebroken door van de oudste tijden tot op heden; en men behoeft slechts de hoogduitsche en de portugesche Israëliten te hooren voorlezen om zich te overtuigen, dat zij ook na het uitsterven der taal uit het dagelijksch verkeer niet heeft stil gestaan. Nu hebben wij alle reden om aan te nemen, dat de uitspraak in deze tweede periode onder den invloed heeft gestaan van het algemeen gebruikelijke Arameesch; bij sommigen ook van het Grieksch, doch dit laatste verschilt te veel om hier van beteekenis te zijn, en stond bovendien bij de vaderen der synagoge niet hoog aangeschreven. Gaan wij na, hoe weinig zelfs de uitvinding der punctuatie in staat was eenheid te verzekeren onder de Joden van verschillenden landaard, letten wij bovendien op de afwijkingen tusschen het oostersche en het westersche puntenstelsel, dan kunnen wij ons voorstellen, hoe de gewoonten der dagelijksche omgangstaal langzamerhand moesten insluipen in de uitspraak van die der eeredienst en der geleerdheid, zoolang men nog niets bezat dan het naakte letterschrift.

Een derde periode begint met den arbeid der punctuatoren.

Wat deze mannen trachtten vast te stellen, was de uitspraak die men, meer dan duizend jaren na het optreden van het Arameesch als taal van het dagelijksch leven, voor de zuiverste uitspraak van het Hebreeuwsch hield, — blijkbaar met het doel om deze voor verdere verbastering te bewaren. Zij hadden nog geen taalkundig systeem, geene algemeene theorie, volgens welke zij vocalen toevoegden aan een text in consonanten, die hun eenig objectief gegeven zou hebben uitgemaakt; maar trachtten een schriftelijke uitdrukking te leenen aan een tweede gegeven, dat in den mond der meest gezaghebbende leeraars bewaard, en, naar zij meenden, daar van ouds onveranderd gebleven was. Zóoals de beste autoriteiten een text uitspraken, werd hij door punten gefixeerd. En hieruit kon nu voortaan de aanstaande voorlezer leeren, hoe hij de bloote letter der synagogenrol ten gehoore had te brengen, zonder dat men verdere verbastering in zijnen mond te vreezen had. Is er grammatische orde en consequentie in de punctuatie, dan ligt dat niet aan een theorie, die bij hare vaststelling zou hebben voorgezeten, maar het bestond reeds in de uitspraak-zelve, die door haar werd afgebeeld, onwillekeurig bewerkt door dezelfde factoren als waaraan alle regelmaat in een gesproken taal moet worden toegeschreven.

Twee of drie eeuwen later verscheuen de joodsche grammatici, en begonnen de regelmaat, die zij in den gepunctueerden text aantroffen, onder algemeene regels te brengen. Zij hielden dien bewerkten text voor authentiek, — voor de uitdrukking der echte, levende, oude taal. De verschijnselen die hij opleverde, verklaarden zij met behulp van het Arabisch en van de theorie der arabische taalgeleerden. In sommige opzigten heeft hun die hulp gebaat, in andere verleidde zij hen tot dwaling. Hun arbeid, circa 1200 n. C. door David Qimchi gecodificeerd, werd de grondslag van dien der latere joodsche en christelijke taalleeraars tot op heden.

Het groote punt van verschil tusschen de tot heden heerschende en de nieuwe methode bestaat nu hierin: De anderen nemen de punctuatie *met de uitlegging* daarvan door de joodsche grammatici bijeen tot grondslag, en verbeteren het vroeger geleverde, met behulp eener rijke semitische geleerdheid, gedurig in bijzonderheden. Mij daarentegen (want Olshausen maakt zich nog niet geheel los van de vroegere leer) komt het voor,

dat het punt van uitgang moet genomen worden bij den gepunctueerden text *zonder meer*, en het werk der oude meesters van voren af herzien, volgens de taalbeschouwing onzer eigene dagen, onverminderd de waardering van zoovele groote talenten, die vóor ons op ditzelfde veld zijn te pas gebragt.'

Al dadelijk geeft ons de heerschende theorie een verklaring der masoretische vocaalpunten, die wij niet kunnen aannemen. Dat patach *a*, chireq *i*, qibbuç en shureq *u* beteekenen, kan niet ontkend worden. Doch nu hooren wij vervolgens, dat segól korte en çéré lange *e*, cholem lange *o*, en qòmeç beurtelings korte *o* en lange *a* beduidt. Raadplegen wij de klankverwisseling onder den invloed van het openen en sluiten der lettergrepen, dan komen wij tot een ander resultaat. De segól wisselt daar af met patach en met çéré; deze laatste daarentegen wordt door die opening en sluiting nooit voor patach, maar wel voor segól verwisseld. Wij zullen dus al dadelijk segól tusschen patach en çéré plaatsen. Evenzoo zien wij patach en qòmeç, qòmeç en chólem, cholem en qibbuç in elkander overgaan. Zoodat wij twee reeksen van vocalen verkrijgen, van *a* tot *i*, en van *a* tot *u*, elke met twee tusschentrappen, die wij met *è* en *é*, *ò* en *ó* willen uitdrukken. Er is dus alle reden om tusschen *è* en *é*, tusschen *ò* en *ó* althans een verschil van klank, van kleur aan te nemen. Mogen wij nu onderstellen, dat die paren van vocalen *bovendien* in lengte, d. i. in duur verschillen? Er is althans een feit dat zich met deze leer niet rijmen laat. Wanneer ik van רַגְלַיִם, מַלְכָּה en dgl. den uitgang wegneem, en den gebruikelijken hulpvocaal tusschen de slotconsonanten schuif, dan komt de patach van voorheen in een opene syllabe te staan; en verandert in ...... segól (רֶגֶל·מֶלֶךְ) Waar wij volgens de gebruikelijke theorie [1]) een lange (verlengde) *a* moesten verwachten, geeft ons de werkelijkheid een zoog. korte *e*. Nieuwere schrijvers hebben dit gevoeld, en naast den korten segól een, natuurlijk langeren, saegól aangenomen [2]). Dus hebben wij reeds twee teekens die beurte-

[1]) B. v Roorda § 66, Veth § 14, Ewald (VII Ausg.) § 24*a*, 25*a*, Gesenius-Rödiger (XX Aufl.) § 26.

[2]) Waartegen weer Ewald (t. a. p. pag. 86 noot 2): Ein durch Gesenius andern Neueren nachgesprochener grosser Irrthum u. s. w. Daarent. Rödiger houdt die leer nog drie jaren later vol (§ 8, 9, 12). Vgl. ook Roorda § 12, Veth § 5 en 6, waar zelfs een lange en korte saegol onderscheiden worden.

lings lang en kort zouden worden uitgesproken, de qòmeç bovendien nog met beurtelings zeer verschillenden klank! Nog behoort tot de oude leer, dat de lange *i* door chireq met rustende , de lange *u* bepaaldelijk door shureq en niet door qibbuç zou worden aangeduid; doch ieder weet, hoe weinig de gepunctueerde text, vooral ook in de hss., zich aan dien schoolregel stoort. Als resultaat zou overblijven: patach altijd kort, çéré en chólèm altijd lang; bij vier van de zeven teekens (qibbuç en shureq voor één gerekend) moet men de grammatica kennen om te beslissen, hoe lang men den vocaal moet aanhouden, en in één geval zelfs, welken klank die hebben moet. Doch de grammatica moest nog ontdekt worden, toen de punctuatie werd ingevoerd! Bovendien ziet men aan de sheva-s en vlugtige vocalen, den mètèg en andere minutiën, dat de punctuatie berekend is voor lezers die geen begrip van taalstudie hebben, en wien elke bijzonderheid in de uitspraak moet worden voorgeschreven, zullen zij niet telkens struikelen. Kan nu iemand gelooven, dat de uitvinders de quantiteit, een zoo gewigtig element in de uitspraak, op een zoo onvoldoende wijze zouden hebben aangewezen, gesteld dat zij ze hadden gekend? En kenden zij ze niet, dan kan het niet daaraan liggen, dat zij ze niet hoorden, terwijl ze toch feitelijk voorhanden was. Iemand die scherp luistert, om het gehoorde zoo naauwkeurig mogelijk af te beelden, ontgaat het niet, dat een vocaal den eenen keer tweemaal zoolang wordt aangehouden als den anderen. Hebben zij dus geene quantiteitsteekens gehad dan degene die de oude leer daarvoor verklaart, die voor het meerendeel dubbelzinnig zouden zijn, en dien wij bovendien voor teekens van verschillende geluiden moeten houden, ... dan kende de uitspraak die door de punctuatie vertegenwoordigd wordt, geen onderscheid van kort en lang in de vocalen, en de vocaalpunten zijn klankteekens *zonder meer.*

Nu wordt de quantiteit evenmin onderscheiden in het Arameesch, — d. i. het Syrisch, want het Joodsch-arameesch wordt gepunctueerd met de teekens van het Hebreeuwsch. Toch is het syrische systeem nog een ander, want het kent slechts éene *e* en éene *o*, en heeft de quantiteit (verdubbeling) ook bij de consonanten opgegeven. Daarbij komen nog verdere in het oog vallende verschijnselen, b. v. de uitgang —*o* bij de meeste nomina, zoodat wij niet voor vereenzelviging van Hebreeuwsch en Syrisch behoeven te vreezen De overeenkomst die na aftrek van

dat alles overblijft, komt voor rekening van den invloed der aramesche uitspraak op die van het uitstervende Hebreeuwsch [1]).

Wij zijn nu tevens verlost van de dubbele beteekenis van den qòmeç, en de getuigenis van Ibn-Ezra en reeds van den grammaticus Chajjug cca. 1000 n. Ch. (Baer in Merx' Archiv I. 59 Note), ja zelfs de uitspraak der hoogduitsche synagoge verkrijgen op dit punt een subsidiaire waarde. Ook de segól blijft enkelvoudig, en de afwisselende schrijfwijze van *i* en *u* met en zonder semivocaal heeft niets bevreemdends meer.

Van waar nu, dat de joodsche taalgeleerden niettemin quantiteit in de punctuatie hebben gezien? Blijkbaar moet dit verklaard worden uit hunne navolging der arabische voorgangers, en de vergelijking van in het oog springende parallelen in de arabische taal. Dit ziet men onder anderen daaraan, dat zij tusschen segól en saegol nog geen onderscheid maakten (iets waartoe het Arabisch geene aanleiding gaf), en dus een leemte in de theorie lieten; terwijl zij daarentegen den qòmeç b. v. van כָּתָב met lange *a* in *kitāb*, en dien van כָּל met korte *u* in *kull* zagen corresponderen, en daarop hunne uitvinding grondden van den qòmeç chòtup. Ook bevonden zij, dat bij opening der lettergreep of onder den klemtoon de patach gewoonlijk tot qòmeç werd, even als de segól in çéré en de qòmeç (chòtup) in chólem veranderde; reden genoeg voor een lange *a*, die in de schooluitspraak als in het Arabisch hoorbaar werd gemaakt en zoo in de spaansch-portugesche synagoge is blijven hangen. Bij de Christenen kwam de transcriptie volgens de grieksche en latijnsche kerk dit gebruik nog ondersteunen.

Doch zoo slaafsch werd het Arabisch door de joodsche geleerden niet gevolgd, of zij zagen duidelijk, dat de quantiteit dáar aan andere wetten gehoorzaamde dan degene die zij in de punctuatie meenden te zien. Dáar zijn de lange en korte vocalen nagenoeg overal vast en onveranderlijk; hier veranderen zij

[1]) Veelal wordt aangenomen, dat de punctuatoren het grieksche vocaalstelsel als voorbeeld hebben gebruikt. Doch in hun tijd was ook in het Grieksch de quantiteit niet meer hoorbaar; van de schoolgrammatica der Grieken zullen zij wel geene kennis hebben gedragen. Zelfs de Syriërs hebben ηrα als *i* gebruikt en ω μεγα laten vallen, al namen zij zelfs de vormen der teekens van de Grieken over. Hoogstens kan men vermoeden, dat de Joden van een onderscheiding van tweeërlei *e* en *o* bij de Grieken gehoord hadden; doch dit zelfs is niet noodig, zoo zij slechts goed luisterden.

veelal, zoodra de lettergreep waarin zij staan een wijziging ondergaat. Zóo kwam men tot eene onderscheiding van oorspronkelijk-lange, die dezelfde blijven wat er ook met de lettergreep gebeurt, en verlengde vocalen, die uit korte dàn ontstaan wanneer de lettergreep geopend of de nadruk aangebragt wordt.

Ook dit gedeelte der theorie bevredigt ons niet. Op zich zelf is niets eenvoudiger, dan dat de vocaal in een lettergreep van twee klanken langer wordt aangehouden dan wanneer in ongeveer denzelfden tijd ook nog een derde klank moet worden uitgesproken. Doch daarmede is nog niet verklaard, waarom zulk een vocaal tevens van kleur, van klank verandert. Al rek ik *ò* van *stok*, *lot* nog zoo zeer, ik verkrijg een geluid als in het fransche *mort* of *sort*, maar nooit brengt de rekking alleen zelfs een geluid als in *nôtre*, laat staan een opene *ó* als in *boom* te weeg. Evenzoo kan door rekking van de *è* in *stem*, *lek* slechts de *e* van *père*, maar niet eens die van *tête*, laat staan die van *pré* worden verkregen. Feitelijk is dus de rekking, die de grammatici in het Hebreeuwsch aannemen, niet in staat rekenschap te geven van hetgeen er in de bedoelde gevallen gebeurt.

Bijzonder treft ons dit, wanneer wij zien niet alleen יַד — יָדַיִם, חֶלְקִי — חֵלֶק, אָזְנִי — אֹזֶן, corresponderen, maar dat מַלְכִּי uit מֶלֶךְ ontstaan moet, zonder dat iemand bij magte is den segol te verklaren voor een eenvoudig gerekten patach. De theorie roept luide om herziening. Zullen wij beweren, dat de verlenging van zelf kleursverandering met zich brengt? dan blijft het verband dezer beide processen volkomen in het duister. Zullen wij de verlenging ontkennen, en leeren dat het openen der syllabe of de klemtoon regtstreeks de kleur van den vocaal verandert? dan moet alweder het verband tusschen zulk een oorzaak en zoodanig gevolg een onoplosbaar raadsel heeten.

Een uitweg blijft er over, en dezen heeft de nieuwe theorie ingeslagen. Volgens deze bragt de opening of de klemtoon de verlenging te weeg; het dus ontstane verschil in tijdlengte is later verwisseld voor een verschil in klank, en dit laatste is alleen overgebleven.

Natuurlijk zal men vragen, waarom toch de quantiteit heeft moeten plaats maken voor een kleurverschil. Dit tweede gedeelte van het proces was na het eerste onvermijdelijk. De korte vocalen, tot den duur der oorspronkelijk lange uitgerekt, konden met deze laatste ligt verward, en daardoor het regt verstand van

het gesprokene bemoeijelijkt worden. Die verwarring was alleen te voorkomen door een geringe klankverandering. Is deze verklaring van het verschijnsel juist, dan zullen twee oorspronkelijk gelijkluidende vocalen, de eene lang en de andere verlengd, thans verschillend moeten luiden. En inderdaad voldoet onze tabel in § 58 der Hebr. Gramm. aan dezen eisch, hoewel wij die langs een anderen weg hebben verkregen. Lange *a* is thans *ó* (zeer enkel *ò*); verlengde *a*, thans *a*, *è* of *ò*. Lange *i* blijft *i*, verlengde *i* wordt *é* (zeer enkel *è*). Lange *u* (oe) blijft *u*; verlengde *u* wordt *ó* (zeer enkel *ò*); — Toen eenmaal het kleurverschil de quantiteit was komen ondersteunen, nam het meer en meer overhand, en de eindelijk overbodig geworden quantiteit verdween uit de taal, gelijk zij uit de moderne europesche talen is verdwenen.

De onderscheiding tusschen lange en verlengde vocalen onderstelt vanzelf een oorspronkelijk verschil tusschen lange en korte, waarin de rekking der korte later stoornis heeft gebragt. Daar wij ons nu genoodzaakt vonden, te stellen dat de tegenwoordige vocaalkleuren voor een groot deel in plaats zijn getreden van de verloren quantiteit, rijst de vraag: welke vocaalkleur tegelijk met de ongeschonden quantiteit bestaan heeft, m. a. w. welke vocalen er bestonden voor dat de rekking in gebruik kwam? — De vergelijking der woordvormen onderling leert ons, dat alle *e* en *o* die in de punctuatie voorkomt van secundairen aard is. Niemand zal ons een oorspronkelijk lange *é* weten aan te wijzen; deze vocaal ontstaat uit *ai* of is onderhevig aan wijziging tot *è* of *i*. Een segól of een çòmeç vervangt dikwijls een gerekte *a*. Waar zij in plaats van korte *i* of *u* staan, geschiedt dit almede tengevolge van eenige rekking, immers alleen op voorwaarde, dat er geene bijzondere reden is om de kortheid van den vocaal, de geslotenheid der lettergreep streng vast te houden. Zoodra die reden bestaat, t. w. vóor een verdubbelden consonant, keert de *i* of *u* terug: כֻּלָּם — כֹּל, צִלָּה — צֵל en niet צֵלָה of כָּלָם. De chólem alleen, waar die niet duidelijk uit *au* ontstaan is, of anders met *ò* en *u* afwisselt, zou oorspronkelijk lang kunnen zijn (כָּתוּב, כּוֹתֵב); doch daar er geen lange zuivere *a* kan worden aangewezen, rijst het vermoeden, dat die echt-lange *ó* een lange *a* vervangt, die dan toch wel bestaan zal hebben.

Onder de vocalen die reeds van ouds bestonden, kan dus be-

zwaarlijk eenige *e* of *o* zijn geweest; wat er overblijft, is: *a*, *i*, *u*, alle beurtelings kort en lang, *ai* en *au*. M. a. w. wij komen aan bij een vocaalstelsel analoog aan dat van het klassieke Arabisch.

Nu is het bekend, dat de *e* en *o* van het vulgaire Arabisch almede van geene waarde voor de woordvorming, en enkel uit physiologische redenen te verklaren zijn; zoodat wij voor onze theorie ook hier een parallel vinden. Zonder te onderzoeken, tot hoever het gebruik van *e* en *o* in beide de talen evenwijdig loopt (hetgeen ons te ver zou leiden), hebben wij ten minste alle aanleiding om voor de oorspronkelijke vocalisatie der hebreeuwsche vormen licht te zoeken bij de soortgelijke klassiek-arabische. Langs dezen weg komen wij al spoedig tot zekere hypothetische grondregels. B. v. כּוֹתֵב heeft een onveranderlijke *ó* en een veranderlijke *é*; heeft nu de gelijksoortige arabische vorm lange *a* en korte *i*, dan is het waarschijnlijk dat *ó* = *ā*, *é* = *ĭ*, en כּוֹתֵב = een oorspronkelijk *kātĭb*. Daarentegen b. v. מָשִׁיחַ geeft ons aan de hand, dat *ò* = *ă* en *i* = *ī*. Aldus voortwerkende, verkrijgen wij een geheele tabel als in § 58 der Hebr. Gramm., en tevens nog eenige regels, z. a. dat het subjectpraefix van het imperfectum, 'א, 'ת, 'י, 'נ, zoo ook de נ en ה in Niphal en Hiphil primitief een korte *a* bij zich hadden. Deze sleutels moeten vervolgens op de feiten beproefd worden door de geheele grammatica heen. Inderdaad bevinden wij, dat b. v. de zamentrekking van *ă* en א in וַיֹּאמֶר een chólem = lange *a* te weeg brengt; dat van מסס het Niphal נָמַס luidt, omdat de korte *a* in de opene lettergreep gerekt, en dan tot *ò* is geworden. En niet dit alleen, dat de vergelijkende tabel van oude en nieuwe vocalisatie de proef doorstaat; maar ook: zoodra wij de oude vocalen in de woordvormen herstellen, verkrijgen deze een veel geregelder aanzien, en vele, die men met verwondering, ja met twijfel beschouwde, worden duidelijk als het onvermijdelijke resultaat van de kruising tusschen de wetten van den woordenbouw en die der klankvorming.

Wij hebben derhalve de uitlegging der punctuatie door de traditionele taalkunde getoetst aan de punctuatie — zelve en aan de voorkomende vocaalveranderingen: en ze onvoldoende bevonden. Op onze beurt hebben wij een ontcijfering beproefd in harmonie met de feiten, en in analogie met hetgeen in verwante talen bestaat. Volgens ons hebben achtereenvolgens bestaan:

1°. Een oorspronkelijk onderscheid van quantiteit, van essentiële beteekenis voor de woordvorming (primitive vocalen: *ă, ā, ĭ, ī, ŭ, ū, ai, au*);

2°. rekking van korte vocalen in open lettergreep of onder den klemtoon, en vereffening van tweeklanken; van daar beginnende verwarring in de oude quantiteit;

3°. ondersteuning, later vervanging der quantiteit door verschil van kleur.

4°. louter kleurverschil zonder quantiteit (masoretische vocalen): *a, è, é, i, ò, ó, u.*

Het ingewikkelde kluwen der oude theorie is ontward tot een verstaanbaar historisch proces.

Bij de weinige gegevens waarover wij te beschikken hebben, is het een ijdele vraag, wanneer in de geschiedenis dat proces een aanvang heeft genomen, en hoe vroeg het afgeloopen was; is het onmogelijk te bepalen, in welke volgorde de verschillende bestanddeelen der oude taal door dat proces zijn aangetast, en welke dus op eenig gegeven oogenblik de totale toestand der uitspraak geweest is [1]). Slechts leert ons de opmerkzame studie der gegevens, dat die primitive uitspraak eenmaal moet bestaan hebben, en dat daaruit mettertijd de masoretische onder arameschen invloed is ontstaan. Hoe dit naar alle waarschijnlijkheid geschied is, heb ik in § 57 der Grammatica in algemeene trekken aangegeven. Alles tot in bijzonderheden te ontwikkelen, is in een leerboek van dien aard ondoenlijk. Deels geschiedt dat bij het mondelinge onderwijs, deels bij de studie der verwante talen. Het kan niet vermeden worden, dat de leerling van vele dier bijzonderheden de verklaring voorloopig op goed geloof moet aannemen, omdat hij o. a. van het Arabisch nog geene kennis bezit. Doch evenmin valt dit te vermijden bij de heerschende methode, waar hem de wonderlijkste zaken eenvoudig worden verzekerd; om slechts iets te noemen, de afleiding van מֵינֶקֶת uit מֵינֵק (Veth, Hebr. Sprk. p. 59), terwijl hij toch נַפְשׁ = נִפְשׁ heeft leeren stellen. Toch is er een onderscheid. Waar de

[1]) Onze oudste getuigenis voor de uitspraak van het Hebreeuwsch, — in griekschen mond nog wel, — vereischt een afzonderlijke historische studie; doch is bijzonder grof geteekend in de spelling, en vertegenwoordigt een tusschentoestand tusschen het primitive en het masoretische stelsel, op sommige punten nog meer verbasterd dan het laatste, op andere meer antiek.

nieuwe methode het bewijs voor een verklaring voorloopig achterwege houdt, is zij daarom met dat bewijs nog niet verlegen, en zal het aan meer gevorderden te zijner tijd vermogen te leveren. Maar een theorie die de *é* voor een lange, de *è* voor een korte *e* verklaart (Veth. pag. 9), zal moeite hebben om ons te doen begrijpen, waarom, wanneer met behoud van den klemtoon een syllabe geopend wordt, de bestaande *é* niet (zoo mogelijk) nog langer wordt, maar integendeel inkrimpt tot *è* [1]) Moeten wij den aanvanger zulke stellingen inprenten, dan gewennen wij hem, naar mijne overtuiging, aan onderwerping onder het onbegrijpelijke en onmogelijke, en maken het Hebreeuwsch tot een wonder in zijne oogen, waarop het menschelijk verstand geen vat heeft, en dat juist dengene die den meesten aanleg tot kritisch studeren bezit, het minste belang inboezemt. Van den beginne aan het volstrekt onverklaarbare gewend, verwondert hij zich welhaast over niets meer, en de meest ongerijmde exegese zal hem mettertijd plausibel voorkomen, mits zij gedekt wordt door het gezag, hetzij van een kerk of van beroemde geleerden. Niet dat het bij iedereen zoover komt; een gezonde geest kan gelukkig velerlei gevaar weerstaan; doch het is altijd ongeraden, hem daarom onnoodig aan gevaren bloot te stellen.

Men vreest dat de nieuwe theorie voor den aanvanger te moeijelijk zal zijn. Eerst, dus wil men, verwerve zich de leerling kennis van de verschijnselen en van de wetten hunner opeenvolging. Voor zoo ver die „wetten" nog geene verklaring der verschijnselen behelzen, zijn zij eigenlijk niet meer dan regels, d. i. zamenvattingen van vele gelijksoortige verschijnselen onder éene formule, ter vereenvoudiging van het geheugenwerk, evenals de regels van een spel. Wil men nu werkelijk den leerling in de wetenschap met de dorre beschrijving der feiten laten beginnen, dan kan daarvoor enkel dienen een leerboek zonder eenige verklaring. Daarin staat b. v. enkel: mannelijk zus, vrouwelijk zoo, zonder een woord over de vraag,

---

[1]) Dat ik juist den hoogleeraar Veth citeer, geschiedt omdat de eigenaardige gebreken eener traditie te beter uitkomen, hoe minder men ze aan den auteur die ze herhaalt, persoonlijk zou kunnen wijten. Mijn hooggeachte voorganger heeft te veel goeds en schoons geschreven, ook in zijne Spraakkunst, dan dat men van hem ook nog een grondwetsherziening in de theorie van het Hebreeuwsch zou hebben mogen vergen.

of dat vrouwelijk uit dat mannelijk gevormd is. Daarin wordt vermeld, dat bij het openen eener geslotene lettergreep of onder den klemtoon de segól voor çéré wordt verwisselt en omgekeerd, zonder een woord over lange en korte vocalen, Kortom, een hebreeuwsche Noël et Chapsal, een getrouw verslag van hetgeen zich in het overgeleverde Hebreeuwsch vertoont, wat men er zegt en niet zegt wanneer men dit of dat wil uitdrukken, zou alleen aan het doel beantwoorden. De heerschende methode geeft nog veel te veel: zij leert den aanvanger niet weinig, dat hij later met meer moeite zal moeten leeren vergeten, zal hij ooit een juist inzigt verkrijgen in dien *κόσμος νοητός* der eigenlijke taalwetten, waarin toch ook ook mijn vriendelijke recensent hem later wil zien ingeleid.

Zou het nu aangaan, den kweekeling van het hooger onderwijs een of twee jaren met het memoriseren van onverklaarde feiten bezig te houden? zou niet de doodelijkste verveling zich van hem meester maken; zou niet het verstand worden tegengehouden op den weg tot eigen oordeel en onderzoek? Immers wat is ons doel? Niet, een taal als Fransch of Engelsch vlug te leeren spreken en schrijven volgens het eenmaal bestaande gebruik, waarbij een vloed van onvertaalde, aantrekkelijke literatuur en het verkeer met belangwekkende vreemdelingen ten prikkel dienen, — maar een bundel, aloude, hooggewigtige oorkonden zelf te leeren verstaan, rekenschap te leeren geven van hetgeen men daarin meent te lezen. Zoo niet, dan zou men beter doen met zich aan de beste bestaande vertalingen te houden, dan zich te kwellen met de originelen en hun moeijelijken en onvolledigen inhoud. Daarom moeten van den eersten dag af feitenkennis en theorie hand aan hand gaan, om het oordeel te scherpen en de belangstelling levendig te houden. Het komt er minder op aan, dat men spoedig veel van de stof, die in woordenboek en spraakkunst verzameld is, opstapele in zijn geheugen, dan dat men hetgeen men magtig is geworden, in vollen eigendom bezit. Wat men zich aan de studeertafel soms niet herinnert, kan des noods nog worden nageslagen, maar het kritisch vermogen dient de geleerde zelf mede te brengen, en hiertoe leidt het hooger onderwijs. Al brengt iemand het niet tot producerend exegeet of orientalist, hij kan ten minste zoover komen dat hij de exegeten in hunne redenering geheel volgt, en het is reeds heilzamer voor den geest, een tijdlang in de werk-

plaats van werkelijk wetenschappelijk onderzoek te hebben verkeerd, dan de menigte te verbazen met een berg van kennis, die men zelf niet te hanteren verstaat. — Om deze reden kwam het mij voor, dat de nieuwe theorie, waartoe Olshausen den weg heeft gewezen, bij het onderwijs, reeds van den aanvang af behoorde te worden toegepast, en is mijne Hebreeuwsche Grammatica geschreven.

In de bovenstaande redenering omtrent de vocalisatie is reeds gewag gemaakt van de gewigtige diensten die het klassieke Arabisch ook aan de nieuwe theorie van het Hebreeuwsch bewijst. Het gebruik dat wij daarvan maken is niet hetzelfde als bij de oud-joodsche grammatici, doordien wij andere inzigten hebben verkregen in den geheelen bouw der semitische taalgroep. Het zijn minder de arabische taalgeleerden die wij raadplegen, dan wel hunne taal zelve. En hier hebben wij ons te wachten voor een overdreven hoogschatting dier taal, alsof zij in alle opzigten het oudste semitisme vertegenwoordigde, waarvan het Hebreeuwsch en Arameesch slechts een aantal eigenschappen zouden verloren hebben. Op blz. 5 der Gramm. heb ik daartegen gewaarschuwd, en inderdaad valt het niet te ontkennen, dat Olshausen's schets der primitive hebr. vormleer meer op een zuiver-arabische gelijkt, dan de gegevens van het overgeleverde Hebreeuwsch schijnen te regtvaardigen. Niettemin kunnen wij met zulk een algemeene stelling niet volstaan, maar moeten bij elk verschijnsel in het bijzonder nagaan, in hoeverre het naar alle waarschijnlijkheid ook in het Oud-hebreeuwsch voorhanden was.

Daartoe behooren met name de casusuitgangen (nom. *un* of *um*, gen. *in*, *im*, acc. *an*, *am*), die ik (met Olshausen, Gesenius-Rödiger en gedeeltelijk Ewald) in het Hebreeuwsch meen te herkennen, zelfs nog in andere woordvormen dan waarin mijne voorgangers ze hebben gezien. Daarbij houd ik het ervoor, dat de sanaal, *n* of *m*, van ouds bij deze uitgangen behoort, en dat zij oorspronkelijk niets anders zijn dan aangehangene pronomina, zooals dat van vele andere voor- en achtervoegsels en partikels waarschijnlijk is. Die *n* vinden wij terug in persoonlijke pronomina, in het voorvoegsel van Niphal, in het *èn* waarmede objecsuffixen veelal aan het verbum worden vastgehecht, de *m* in het vragende pronomen, in de adverbiale uitgangen *òm* en *óm*. Dat dergelijke aanhangsels van nomina en verba, hoewel oudtijds als

afzonderlijke woordjes gelijkbeteekenend, door de conventie zeer uiteenloopende beteekenissen verkregen hebben, is in het Hebreeuwsch niets ongewoons [1]). Evenmin het wegvallen van een nasaal (z. a. b. v. het gentilicium שִׁלֹנִי bewijst, dat שִׁלֹה vroeger שִׁלוֹן luidde; vgl. *Apollo* uit *Απολλων*); zoodat wij tevens aanleiding hebben om zoogen. bindvocalen, waarmede men eigenlijk geen weg wist (gelijk bij den status constructus, bij pronominale suffixen, bij vormen als חֲגוֹתָם uit חגג) als overblijfsels van casusuitgangen te verklaren. Eindelijk geeft de verlenging der casusvocalen een goede verklaring aan de hand van den gebruikelijken meervoudsuitgang — *îm* en de archaistische ין, ין, en ם ָ.

Nöldeke daarentegen houdt met anderen de casus voor iets eigenaardig arabisch, en die nasaal voor secundair, door een „Affektion des Vokals" ontstaan. Hij maakt opmerkzaam op het gebruik van את, dat hij minder juist „Objektpraeposition" noemt, reeds in de oudste geschriften. Als zoodanig citeert hij den dekaloog Ex. 20 en Deut. 5, dien ik voor mij veel later stel [2]); doch men zal opmerken, dat die praepositie in onbetwijfelbaar oude stukken als het lied van Jakob en dat van Debora ontbreekt (Gen. 49: 15 heeft de gewone text ואת הארץ, doch cod. 84 van Kennicott laat את weg), en dat over het geheel de poëzie, die in alle talen meer antieke vormen bewaart, van dit woordje, gelijk b. v. ook van het artikel, veel spaarzamer gebruik maakt. Doch waarom kon de praepositie niet reeds naast den accusativusuitgang hebben bestaan? Niet dat zij dien regeert; integendeel zij-zelve staat, als adverbium, in den accus. en regeert den genit. Maar nog andere voorzetsels wisselen af met het algemeene את; ל en אֶל met het suffix van rigting; het Arameesch kent, naast de genitiefsuffixen, ook het verbindende דיל (= hebr. אֲשֶׁר ל); wij zelven zeggen zoowel *des* als *van den*, en het gebeurt dagelijks, dat een taal tweeërlei vorm in gelijke beteekenis gebruikt; de eene is dan in het verdwijnen en de andere neemt meer en meer overhand. In het Hebr. is de uitgang bijna alleen in de oorspronkelijke beteekenis als suffix van rigting ergens-heen (הָהָרָה »naar den berg") in gebruik gebleven. Toch kan ik b.v. in סוּפָתָה Hos. 8: 7 niet wel iets anders

[1]) Teregt merkt Georg Curtius ook voor het Indogermaansch op: dass die Sprache dieselben Mittel zu verschiedenen Zeiten in ganz verschiedener Weise verwendete.

[2]) Zie mijn opstel in den vorigen jaargang: Nog iets over den godsnaam יהוה.

dan een gewonen accusativus van סוּפָה zien („storm oogsten zij"). — Voorts wijst Nöldeke op het gemis van declinatie bij woorden als אבי en אחי, terwijl het arabisch *abu-abi* en *achu-achi* declineert. Doch deze arabische woorden zijn naamvallen van אב en אח met verlies van den radicaal, dien wij in אֲבִי, אָבִיךָ, אָחוֹת = *achawat* aantreffen, zoodat אֲבִי juist niet = arab. *abi* behoeft te zijn; en N. vergeet bovendien den eigennaam אֲחוּמַי, 1 Chron. 4: 2 [1]). Daarbij kan men nog als voorbeelden van casus פְּנִיאֵל en פְּנוּאֵל nemen.

De eigene verklaring der arabische casus bij N. is veel minder eenvoudig. Gelijk ik reeds aanstipte, houdt hij den nasaal voor later ontstaan, en hij bewijst dit voor den accusativus uit het verdwijnen van dien consonant bij de pauze, waarbij de vocaal verlengd wordt. Doch de pauze doet immers juist iets buitengewoons ontstaan, en het komt mij natuurlijker voor, te stellen, dat zij een rekking van den vocaal te weeg brengt, en den nasaal later doet wegvallen om geene gedachte aan een pluralis (Ewald Lehrb. VIIe. Ausg. S. 461) of dualis te laten opkomen; — dan dat de uitgang *ā* buiten de pauze met *n* vermeerderd, en daarna ter wille der uitspraak tot *ăn* verkort zon zijn. Wanneer sommige Arabieren om het rijm een *n* bij een korten vocaal voegen in plaats van dezen te verlengen, dan bewijst dat enkel voor het ondergeschikte karakter van dien nasaal in hun particulier taalbewustzijn, maar niet voor de rol dien hij in een veel vroegere periode heeft gespeeld. Toch zou de slotconsonant van lateren datum *kunnen* zijn, indien wij, dit aannemende, niet in een grootere moeijelijkheid vervielen, die de geheele theorie der grammatica drukt. Alle voor- en achtervoegsels namelijk, die wij bij de woorden vinden, moeten wel verklaard worden als vroeger afzonderlijke woordjes, die eerst ten gevolge van het verlies van klemtoon tot aanhangsels van andere geworden en daarbij soms sterk verminkt zijn. De casusuitgangen met hunne *n* wijzen ons aanstonds op pronomina als אָנֹכִי, אַתָּה (אַנְתָּה) en de analoga die ik hierboven heb aangestipt; volgens mijne opvatting waren het woordjes van den pronominalen wortel נ. Neem ik die *n* uit den oorspronkelijken vorm weg, dan moet ik aannemen dat er onuitsprekelijke woordjes hebben bestaan, die niets bevatten dan een vocaal;

---

[1]) Hier, als in het aram. אחוהי, אחון (met suff. 3 ps. masc. sing. en 1 ps. plur.), is ו blijkbaar radicaal.

of werd die soms ingeleid door een א? in dat geval is deze radicaal op een zeer ongewone wijze verdwenen [1].

Alverder heeft Nöldeke, als getrouw leerling van Ewald, een andere verklaring voor den uitgang van den accusativus dan voor dien van den genitivus. Den eersten verklaart hij eenvoudig voor de verdere toepassing van het suffix van rigting, dat ook in het Hebr. bestaat; en daarmede ben ik het geheel eens [2]; doch, moeten wij daarbij voegen, dat het Hebr. den uitgang alleen in de primitive, zinnelijke beteekenis bewaard heeft? Nöldeke zelf wijst in עַתָּה („thans", vgl. עת „tijd") een adverbialen accusativus aan; 2 Sam. 17: 16 zal מְהֵרָה „haastiglijk" niet veel anders kunnen wezen, en Hos. 8: 7 heeft סוּפָתָה al het voorkomen van een object-accusativus [3]. Nemen wij daarbij nog de adverbiale uitgangen *òm* en *óm* (d. i. *ăm* en *ām*), dan zal het moeijelijk vallen te ontkennen, dat het Hebr. het teeken van rigting ook accusative gebezigd heeft. Daar men nu oudtijds een veel spaarzamer gebruik van leesmoeders maakte dan in latere dagen, zal menige oude *a* voor de meer letterrijke afschrijvers, en zoo voor ons, verloren zijn gegaan.

De genitivus daarentegen was volgens N. in het Hebr. niet gebruikelijk, omdat de status constructus dien overbodig maakte. Dus zou die status constr. een ouder, en wel het oudste teeken van genitive betrekking zijn. In zulke gevallen (want een dergelijk teeken kon onmogelijk gemist worden) verwacht men een vasten, eenvoudigen maatregel, het aanhechten van een woordje of anders een bepaalde wijziging in de klanken van het stam-

---

[1]) Het *un*, *in*, *an* volgens mij is = *nu*, *ni*, *na*; vgl. het gezegde over het reflexivum § 235 der Grammatica

[2]) Zoo ook Ewald en Veth.

[3]) Prof. Roorda wil (§ 348, 4°.) een aantal poëtische voorbeelden van aangehangen *ò* (ה) zonder klemtoon uit den aram. status emphaticus verklaren, die eensdeels een overblijfsel uit het oudste Semitisch (??), anderdeels op nieuw uit het Aram. ingeslopen zou zijn. Ewald (§ 173 *g-h*) houdt dat alles voor verkeerd geaccentueerde feminina, waartoe ook R. sommige vormen terugbrengt. Mogelijk is dat bij enkele juist gezien; doch er schuilen waarschijnlijk ook casusuitgangen onder, uit den overgangstijd toen men deze dooreen warde (vgl. *abu* = *abi* = *aba* in het Nieuw-Arabisch Rödiger-Gesen. S. 182 Anm.). Het voorbeeld van het Arameesch heeft dan stellig een voorliefde voor de *ò* begunstigd. Analoog is b. v. de spaansche nominat. uit den latijnschen accus. Sing. *o(m)*, *a(m)*, plur. *os*, *as*.

woord. De status constructus beantwoordt aan die verwachting volstrekt niet. Hij ontstaat door een vlugtige, verhaaste uitspraak van reeds voltooide woorden. Beurtelings zien wij daarbij klanken verdwijnen (b. v. de *m* van den dualis), beurtelings andere door de verbindende uitspraak behouden, die verdwijnen zouden zoo er niet dadelijk iets op volgde (b. v. de *t* van het femininum); beurtelings eindelijk neemt de stam-zelf een korteren vorm aan. En nog zijn er gevallen waarin geene wijziging voorkomt. Kan nu zulk een verscheidenheid van vormveranderingen zonder vast plan den naam dragen van een aloud grammatisch procédé? Veel natuurlijker is de onderstelling, dat de vervlugtigde uitspraak, aanvankelijk ongevoelig ten gevolge der stembuiging ontstaan, langen tijd behoefde, voordat zij de opmerkzaamheid der sprekers trok, die van toen af de verschillende dus ontstane vormen met opzet als status constructus in acht namen. Daardoor werd dan de genitivus overbodig. Deze laatste draagt een veel antieker karakter. Hij ontstaat door de aanhechting van een bepaald woordje; en, wat hier alles afdoet, het ligt in de reden, dat de oudere taal een nomen bij voorkeur dàn van een distinctief teeken voorzag, wanneer het een buitengewone rol, t. w. niet als subject of praedicaat maar ter aanduiding van iets waarop een betrekking bestaat, in den zin moest vervullen. Als ik zeggen wil: de akker die den man toebehoort, zal ik eer op het denkbeeld komen, den akker, waarvan toch eigenlijk sprake is, in zijn geheel te laten, en den man met een afhankelijkheidsteeken daarbij te noemen, dan den akker een bijzonder teeken te geven en den man evenzoo te vermelden als wanneer op hem vooral de aandacht valt. In het Arabisch zijn status constructus en genitivus naast elkander in gebruik; is daar het eerstgenoemde middel het oudere, hoe kwam men er dan toe, den vrij overbodigen casus uit te vinden? N. wijst op den „bindvocaal" *i* in het Hebreeuwsch; het zou wel kunnen zijn, denkt hij, dat deze vocaal later van het regerende naar het afhankelijke woord verplaatst was! Doch wist men dan toen nog, dat *i* (*in*) eigenlijk een zelfstandig pronomen was? En welke verklaring moeten wij dan geven van den anderen bindvocaal in בִּלְעָם בְּנוֹ בְאֹר, חַיְתוֹ־אֶרֶץ en dgl.?

Ik kan dus de casustheorie onmogelijk opgeven, zoolang men daartegen geene betere bewijzen heeft. Wat het bezwaar van Renan betreft, ontleend aan de fijne onderscheidingen die door

de arabische uitgangen worden uitgedrukt, en de moeite die het volk daarmede heeft, — gaarne geef ik toe, dat de hoogste trap van naauwkeurigheid in zulke zaken slechts van de meest-beschaafden te verwachten is; doch dit alleen omdat hun denken zooveel naauwkeuriger is. Bij minder ontwikkelden beweegt zich de gedachte in grovere kategoriën, en dit spiegelt zich mede in hun spreken af. Doch men moet hier onderscheid maken. Waar dat spreken een fout schijnt te vertoonen, kan dit liggen aan hun verkeerde beoordeeling van hetgeen zij eigenlijk willen uitdrukken: hunne gedachte is niet adaequaat aan de fijnheden der ontwikkelde syntaxis. Iets anders is de onzekerheid omtrent de beteekenis der woordvormen (z. a. in het latijn der vroege middeneeuwen: „positus est hanc lapidem"); in zulke gevallen heeft men met een vreemde taal, of anders met afstervende taalvormen te doen. Zóo verklaren wij gevoegelijk de onjuiste toepassing der casusuitgangen bij nieuwere Arabieren, zoo ook het behoud van de *—i* als bindvocaal, van *—im* in het meervoud voor alle naamvallen in het Hebreeuwsch.

Dan dit opstel zou niet meer in het bestek van ons Tijdschrift passen, wilde ik al de punten behandelen, waarop ik van vrienden en voorgangers verschil, omdat hunne grondgedachten mij voorkomen niet bestand te zijn tegen een voortgezet onderzoek. Verre zij het van mij, hunne hooge verdiensten zelfs voor een oogenblik te miskennen; volgaarne zeg ik van hen wat de Quatrefages van Darwin en zijne geestverwanten zegt: „J'aurais été heureux de montrer tout ce qu'il y a de science variée et sûre dans ces livres mêmes dont j'avais a discuter l'idée-mère, mais qui m'ont tant appris." Met dat al is het juist die overstelpende rijkdom van ontdekkingen die ons te vuriger doet verlangen naar zamenhang in de voorstelling, naar vaste gezigtspunten, naar een doordachte methode. Immers niet alleen, dat er in bijzonderheden wel gefaald wordt, — b. v. waar Nöldeke [1]) ons verzekert, dat de dualis in het Hebr. bepaaldelijk een paar, en eerst in

[1]) Orient und Occident v. Benfey, I S. 760. Ik heb de kennismaking met N.'s artikel eerst aan dat van Kuenen te danken, daar het verscholen ligt in een tijdschrift waarin het eigenlijk niet thuis behoort en dat mij maar zelden onder de oogen is gekomen.

het Arabisch een tweetal in 't algemeen aanwijst, terwijl wij toch b. v. מָאתַיִם „tweehonderd" en שְׁבֻעַיִם „twee weken" (Lev. 12: 5) hebben; of waar hem de harde hoogduitsche *j* en *w* tot een vreemde confusie van vocalen en semivocalen hebben verleid; — zulke vergissingen zijn spoedig verholpen. Maar wat wij nog overal aantreffen, dat zijn de fragmentaire, vaak maar half doordachte verklaringen van onderscheidene verschijnsels in de semitische talen, terwijl het vlijtig bijeenbrengen van nieuwe gegevens haast niemand tijd schijnt te laten voor een opzettelijk onderzoek van de algemeene stellingen waarop gedurig wordt voortgeredeneerd. Nog meer, dat is de uitdrukkelijke aankanting tegen „den bequemen Schematismus, welcher so ganz mechanisch die Formen construirt" [2]) waarbij wij moeten vragen, 1°. of inderdaad een vereenvoudigde verklaring, die zooveel mogelijk omvat en naar vaste beginselen, zoo gemakkelijk is, en zoo schematisch, d. i. kleur- en levenloos behoeft te wezen? 2°. of zij mechanisch verdient te heeten zoolang zij aan de historische gegevens geen onregt pleegt? 3°. of niet eenvoudigheid, klaarheid, consequentie en alzijdige overeenstemming met de bekende feiten juist de eigenschappen zijn van elke goede wetenschappelijke theorie, eigenschappen intusschen, die haar blootstellen aan verwijten als het hier genoemde? Wanneer nu de nieuwe rigting nog bovendien vermag te wijzen op zoo menige stelling bij vroegere schrijvers, die zij slechts overneemt en verder toepast, zoo zelfs, dat naanwelijks een enkele van de hare geheel nieuw mag genoemd worden, — wanneer zij zich voor de praktijk beroept op de behoefte aan vereenvoudiging bij het onderwijs, — dan heeft zij alle aanspraak op belangstelling, niet als het willekeurige werk van éenen mensch, maar als de jongste vrucht tot heden van den arbeid van eenige eeuwen.

Arnhem, 8—10 Sept. 1869. J. P. N. LAND.

Aanm. Ook in Duitschland is men begonnen, de methode van Olshausen voor het eerste onderwijs in het Hebreeuwsch vruchtbaar te maken. Zie Bickell (prof. te Munster), Grundriss der hebr. Grammatik, Leipzig 1869: „Dieser Grundriss hat zunächst

[2]) Nöldeke ib.

den Zweck, zur Verbreitung der historisch-comparativen Methode im hebräischen Sprachunterricht beizutragen, damit derselbe, statt eine blosse Anhäufung empirischen, unverstandenen Materials als lästige Vorbedingung für das Verständniss des A. T. zu sein, vielmehr durch historischen Nachweis und rationelle Begründung der Formen aus der Entwickelung des sprachlichen Organismus eine selbständige, für den Geist des Lernenden fruchtbare Bedeutung gewinne. – Justus Olshausen hat die genannte Methode in so erfolgreicher Weise auf das Hebräische angewandt, dass jeder Grammatiker im wesentlichen auf seine Resultate wird zurückkommen müssen." Intusschen is ook dezen auteur de gewigtige vraag omtrent de quantiteit nog niet regt duidelijk geworden. – Over de casusuitgangen bevat een artikel van Hartwig Dérenbourg in het Journ. Asiatique van Nov.—Dec. 1867 veel goeds. Zie ook ald. p, 391 in de noot over den qòmeç. — Bijzonder leerzaam is de verhandeling van Georg Curtius, zur Chronologie der indogermanischen Sprachforschung, in de werken der Saksische Akad. von Wetensch. Leipz. 1867, waaruit wij ook deze woorden op ons onderwerp mogen toepassen; „Selbst für die Auffassung und Darstellung einer einzelnen Sprache ist es unmöglich von solchen Fragen ganz abzusehen..... Es sind Fragen bei deren Behandlung ein kühneres constructives Verfahren unumgänglich ist. Aber davon abzusehn und die Stufen der Sprachgestaltung zu ignoriren, ist im Grunde noch kühner!"

BOEKBEOORDEELINGEN.

Abfassungszeit und Abschluss des Psalters zur Prüfung der Frage nach Makkabäerpsalmen historisch-kritisch untersucht von CARL EHRT, Dr. Phil. und Gymnasial-lehrer an der Schule zum heiligen Kreuz zu Dresden. — *Deutsche Bearbeitung einer gekrönten Preisschrift.* (Leipzig, 1869). [1]

Zonder te beslissen of men in goed Nederlandsch spreken mag van „een persoonlijk feit", wensch ik mijne beoordeeling van het hierboven vermelde boek met de zeer beknopte behandeling van zulk een feit te openen. Dr. Ehrt tracht in zijn „Vorwort" te bewijzen, dat een nieuw onderzoek naar het bestaan van Makkabeesche psalmen tijdig en gepast is. Dat ik hem dit *probandum* aanstonds en van ganscher harte toegeef, behoeft nauwelijks te worden gezegd. Doch in zijnen ijver om de genoemde stelling te staven, heeft hij één argument aangevoerd, waarvan ik de kracht niet besef. De Makkabeesche psalmen — schrijft hij — dreigen op isagogisch gebied burgerrecht te erlangen. Zoo heeft Kuenen, in Deel III van zijn *Historisch-kritisch Onderzoek*, „die Annahme von angeblichen Makkabäerpsalmen — wenn auch einer beschränkten Anzahl — in zustimmendem Sinne besprochen. Und doch sollte die isagogische Wissenschaft noch nichts als festen, positiv nachgewiesenen Satz den Errungenschaften ihrer Forschung einverleiben was der Exegese und Kritik als Untersuchungsmaterial in einer noch schwebenden Controverse vorliegt" (S. VIII). — Als eenmaal „de isagogische wetenschap" de uitkomsten van „haar onderzoek" publiek maakt, dan — ja

[1] De prijs is 1 Thaler.

dan zullen wij zien hoe zij dat doen zal. Doch nooit of nergens heb ik mijne Inleiding als een werk van „de wetenschap" aangekondigd. Ik had dus volle vrijheid om de resultaten van m ij n eigen onderzoek te geven. Dat heb ik (Deel III: 308 verv.) gedaan, zonder te verzwijgen dat er ook andere meeningen worden verdedigd, zonder ook (b. v. bl. 317) te ontveinzen, dat tegen de mijne bedenkingen kunnen worden ingebracht, die ik echter niet voor beslissend kon aanzien. Wanneer ik uitsluitend had mogen affirmeeren of negeeren „was der Exegese und Kritik" niet langer „als Untersuchungsmaterial in einer noch schwebenden Controverse vorliegt" — hoe zou mijn boek er dan wel uitzien? Ook Dr. Ehrt komt, in deze zijne monographie, tot een zeer bepaald resultaat, tot het ontkennen van de Makkabeesche psalmen: stond hem dat niet vrij? Ik antwoord: ongetwijfeld, maar — maak dan ook voor mij zelven op gelijk recht aanspraak.

De „Ammon-Stiftung" te Dresden had als prijsstof opgegeven: *Examinetur sententia eorum, qui hos et illos inter Psalmos Maccabaeorum aetate compositos esse statuant.* Het antwoord van Dr. Ehrt mocht, den 16den Januari 1868, den eereprijs wegdragen. Reden genoeg om dien arbeid in het licht te zenden. Bij de bewerking in zijne moedertaal wijzigde Dr. Ehrt het oorspronkelijke stuk, mede naar aanleiding van de bedenkingen der beoordeelaars, zoodat wij het thans in eene andere gedaante voor ons hebben, dan waarin het werd bekroond. Ongetwijfeld hebben wij daarbij niet verloren.

De verhandeling getuigt van veel studie en van groote nauwkeurigheid. Het punt in quaestie is van alle kanten bezien. Na eene zeer korte *Einleitung* (S. 1, 2), verhaalt Dr. Ehrt in § 1 de geschiedenis van den strijd vóór en tegen de Makkabeesche psalmen (S. 2—8). De 2de § is gewijd aan de toetsing van het bewijs vóór het bestaan van zoodanige psalmen, door Hitzig en anderen aan *Ps.* XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXXIII ontleend. Dr. Ehrt komt tot de conclusie, dat er geene termen zijn om die psalmen in de periode van de vervolging of van den vrijheidsoorlog te stellen, dat daartegen zelfs afdoende bezwaren bestaan (S. 8—37). Nu worden, in § 3, de inwendige getuigenissen voor het bestaan van het Psalmboek in den vóór-Makkabeeschen tijd bijgebracht en toegelicht. Ze zijn te vinden in *Jona* II en 1 *Chron.* XVI: 8—36. Tevens wordt hier aangewezen, dat *Ps.* XCI—C, CII—CIX

bijeenbehooren, zoodat het getuigenis van 1 *Chron.* XVI verder reikt dan tot de daar gebruikte psalmen (XCVI, CV, CVI) (S. 37—60). Aan deze § sluit zich aan de 4de, waarin uit 1 *Chron.* XVI: 36 verg. met *Ps.* CVI: 48 de gevolgtrekking wordt afgeleid, dat de Chroniekschrijver het in vijf boeken verdeelde Psalterium kende en gebruikte (S. 60—66). Bepaaldelijk kende hij het 5de boek, gelijk in § 5 uit 2 *Chron.* VI: 40—42 verg. met *Ps.* CXXX: 2; CXXXII: 8—10 en uit de liturgische formulen in de boeken der Chronieken en Ezra wordt aangetoond (S. 66—76). Doch ook afgezien van den Chroniekschrijver kan het bewijs worden geleverd, dat de psalmen van het 5de boek niet jonger zijn dan de tijd van en kort na Ezra en Nehemia. In § 6 is dit bewijs, waaraan groote zorg besteed wordt, voorgedragen (S. 76—120). Korter handelt de auteur in § 7 over de uitwendige getuigenissen tegen het bestaan van Makkabeesche psalmen. Hij vindt die 1. in de taal; 2. in den toestand van den tekst der zgn. Makkabeesche liederen; 3. in de Spreuken van Jezus ben Sirach en hare Grieksche vertaling; 4. in de Grieksche overzetting van het Psalmboek zelf; 5. in de opschriften der Psalmen, zoo in den Hebreeuwschen als in den Griekschen tekst (S. 120—137). Na dit alles kan nu de slotsom van het geheele onderzoek in een paar bladzijden worden opgemaakt (S. 137—139).

Wanneer men dit overzicht vergelijkt met de bekende monographieën over hetzelfde onderwerp, dan ontdekt men terstond, dat Dr. Ehrt geene enkele bijzonderheid, die ter beslissing iets afdoet, heeft overgeslagen, maar bovendien, vooral in § 6, den kring van het onderzoek aanmerkelijk heeft uitgebreid, waardoor het natuurlijk aan belangrijkheid heeft gewonnen. Het spreekt wel van zelf, dat ik zijn betoog hier niet stap voor stap kan nagaan; mijne critiek mag niet tot een klein boekdeel uitdijen. De vragen, die ik mij zelven bij de lezing van de verhandeling stelde, waren natuurlijk deze: Brengt Dr. Ehrt het een of ander in het midden, dat ons volstrekt verbiedt Makkabeesche psalmen aan te nemen? Ontzenuwt hij de bewijzen vóór het bestaan van zoodanige psalmen in dier voege, dat er geene termen meer overblijven om daaraan vast te houden? Laat mij het antwoord, dat ik op die beide vragen meen te moeten geven, hier mogen mededeelen.

Tot recht verstand van hetgeen volgen zal, veroorloof ik mij

even te herinneren, in welke verhouding Dr. Ehrt staat tot het door mij verdedigde gevoelen. Onze meeningen zijn tot op zekere hoogte geheel dezelfde. Met hem ben ik van oordeel, dat 1 *Chron.* XVI: 8 verv. is samengesteld uit *Ps.* XCVI, CV, CVI en dat 2 *Chron.* VI: 40—42 ontleend zijn aan *Ps.* CXXX en CXXXII; met hem erken ik, dat wij geen recht hebben om deze psalmen aan te zien voor veel ouder dan de liederen, die in den psalmbundel voorafgaan en volgen. Beiden houden wij het dus daarvoor, dat verreweg de meeste, ook de liturgische psalmen ten tijde van den Chroniekschrijver voorhanden waren [1]). Dit resultaat heeft Dr. Ehrt nog nader aangedrongen door zijn betoog, dat het lied van Jona (H. II) minder oorspronkelijk is dan de Psalmen, waarmede het vaak letterlijk overeenkomt (S. 39—41): ook daarmede vereenig ik mij geheel [2]). Doch hier houdt de overeenstemming op. De exegetische argumenten voor den Makkabeeschen oorsprong van sommige psalmen, met name van *Ps.* XLIV, LXXIV, LXXIX, LXXX, LXXXIII, CXVIII, CXLIX, schijnen mij zóó gewichtig, dat ik daaraan geen weerstand bieden kan. Zoo wordt het dan de vraag, of er afdoende gronden zijn, om die tijdsbepaling niet aan te nemen. Zulke gronden vind ik niet, noch in 1 *Chron.* XVI: 36 verg. met *Ps.* CVI: 48 (Ehrt S. 60 ff.), noch in de feiten, waarop Dr. Ehrt in § 7 de aandacht vestigt. De slotsom kan geene andere zijn dan deze, dat in (het begin van) de Makkabeesche periode aan de toen voorhanden Psalmen nog eenige zijn toegevoegd; dat dus de definitieve sluiting van den bundel niet vóór dat tijdvak mag worden gesteld. [3])

Zijn nu — om dit punt het eerst te behandelen — die afdoende bewijzen door Dr. Ehrt bijgebracht? Mijn antwoord luidt ontkennend. Zijn betoog sluit den weg niet af, dien ik *in casu* voor aangewezen houd. Telkens meen ik daarin eene kleinere of grootere leemte te ontdekken, ten gevolge waarvan de dwingende bewijskracht ontbreekt. De rechtvaardiging van dit oordeel zou eigenlijk moeten worden gegeven in den vorm van een *commentarius perpetuus* op de redeneeringen van den Schrijver, aanwijzende, wáár en hoe hij zich kleinere of grootere spron-

[1]) Verg. mijn *Hist. krit. Onderzoek* III: 317—20.

[2]) Zie ald. Deel II: 410 v.

[3]) Zie ald. Deel III: 313 v. 320 v. 341 verv.

gen veroorlooft of conclusiën maakt, die uit de praemissen niet rechtstreeks voortvloeien. Doch ik moet mij natuurlijk tot een paar proeven bepalen.

Op bl. 137—139 wordt, gelijk ik vermeldde, de slotsom van het geheele onderzoek opgemaakt. Het blijkt dan — zoo heet het hier — dat de jongste psalmen ontstaan zijn „zur ezra-nehemianischen Wiederherstellungszeit und deren Ausläufern." Toen d. i. althans in de 4de eeuw v. Chr. werd ook de geheele verzameling afgesloten. Na de regeling van den tempeldienst ontstond van zelf bij de Joodsche gemeente de behoefte aan een „festes liturgisch-abgeschlossenes Gebet- und Gesangbuch. Dass die heilige Liedersammlung nicht für beliebige spätere Einschaltungen offen blieb, sondern einen festen Abschluss erheischte, der ihr eine unveränderliche Gestalt verlieh, erhellt schon aus der rituellen Bestimmung derselben." — Hier houden wij even stand. Dr. Ehrt gaat blijkbaar uit van de onderstelling, dat het gezang- en gebedenboek in een aantal exemplaren onder de Joden verbreid was. Hoe weet hij dat? Indien — gelijk, onder anderen, de liturgische opschriften bewijzen — de Psalmbundel voor de Levietische tempelzangers bestemd was en aanvankelijk tot hunnen kring beperkt bleef, wat zou ons dan verhinderen aan te nemen, dat aan dien bundel, na de eerste verzameling, nieuwe bestanddeelen werden toegevoegd? — Bovendien — zoo gaat nu de Schrijver voort — blijkt het onveranderd voortbestaan der verzameling uit de rangschikking der psalmen: „sie trägt das Gepräge Eines ordnenden Geistes;" „der eine Schlussredactor liess in seinen Eintheilungen des gesammten Liedervorrathes von festen liturgischen Grundsätzen sich leiten" enz. In deze stellingen vat de auteur de uitkomsten van zijn voorafgaand onderzoek samen. Naar mijne overtuiging maakt hij zich illusiën over de bewijskracht van dat onderzoek. Neem eens aan, dat de punten van aanraking en overeenkomst tusschen de opeenvolgende psalmen, die hij met vlijt opgezocht en nauwkeurig aangewezen heeft, alle in de werkelijkheid bestaan, geene enkele maal alleen in zijne verbeelding. Kunnen zij dan nog b e w ij z e n — wat er hier uit wordt afgeleid — dat *Ps.* I tot en met CL, of althans *Ps.* CVII—CL door één enkelen redactor zijn bijeengevoegd? Is b. v. de samenhang tusschen *Ps.* CXVI—CXIX zóó nauw, dat *Ps.* CXVIII onmogelijk na de tempelvernieuwing in 164 v. Chr. kan zijn toegevoegd? Het ligt immers

in den aard der zaak, dat de jongere psalmen dáár geplaatst werden, waar ze het best voegden. [1]) Het zou wel eens kunnen zijn, dat de verwantschap tusschen twee opeenvolgende liederen, juist omgekeerd, het bewijs leverde, dat één van die beiden ter wille van den anderen juist dáár was opgenomen, een bewijs dus niet vóór, maar tegen de onveranderlijkheid der oorspronkelijke verzameling. Hiervan houd ik mij verzekerd, dat men, volgens de methode van (Delitzsch en van) onzen auteur de eenheid van elk gezangboek zal kunnen bewijzen — óók b. v. de eenheid van de verzameling Evangelische Gezangen, die door een deskundige uit den oorspronkelijken en den vervolg-bundel zou kunnen worden vervaardigd. Ik ontken daarmede natuurlijk niet, dat Dr. Ehrt over het verband tusschen de opeenvolgende psalmen vele treffende en juiste opmerkingen heeft gemaakt, en dat wij wèl doen met op zoodanige punten van aanraking acht te geven. Doch men wachte zich voor de begoocheling, dat daaruit vaste, onwedersprekelijke conclusiën zouden zijn af te leiden.

Doch hooren wij, wat de auteur verder in zijne „Schlusserörterung'' in het midden brengt. Zijn resultaat acht hij niet onvereenigbaar met het bekende bericht 2 *Makk.* II: 13, dat Nehemia *τὰ τοῦ Δαυίδ* d. i. de Psalmen heeft bijeengebracht. Onbepaald vertrouwen verdient dat bericht niet. Er heeft hier eene verwisseling plaats: „eine Thätigkeit die auf dem Gebiete des Schriftthums am ersten dem Ezra zukam (vgl. 4 Esr. c. 14) wird hier dem Nehemia beigelegt.'' Eene dergelijke verwisseling begaat Jezus ben Sirach, wanneer hij H. XLIX: 13 de herstelling van de heilige stad aan Nehemia alléén toekent, in plaats van naast hem Ezra te noemen. Toch kan dat bericht „annäherende Richtigkeit'' bezitten, in zoover als nog in het allerlaatste gedeelte van het ezra-nehemiaansche tijdvak de verzameling van heilige schriften, die de afsluiting van het Psalterium onderstelt, haar beslag heeft erlangd. — Mijne bezwaren tegen deze redeneering zijn vele in getal. Elders meen ik te hebben aangetoond 1°. dat men geen recht heeft om *τὰ τοῦ Δαυίδ* op te vatten als aanduiding van den geheelen Psalmbundel; 2°. dat de zgn. traditie

---

[1]) Verg. mijne opmerking over de plaatsing van (den anonymen) *Ps.* XXXIII onder de aan David toegekende liederen van het eerste boek der Psalmen, ald. bl. 342, 345 n. 3.

betreffende eene verzameling der heilige schriften des O. Testaments door Ezra niet de allerminste waarde heeft en althans zóó jong is, dat men op grond dáárvan 2 *Makk.* II: 13 niet kan aantasten; 3°. dat t. a. p. van een canon of verzameling van het O. Testament in het geheel geen sprake is, wèl van eene door Nehemia aangelegde tempelbibliotheek, waarvan de latere verzamelaars gebruik kunnen gemaakt hebben. [1]) Doch laat ons, voor een oogenblik, al deze en nog andere bezwaren vergeten en de nu volgende redeneering van Dr. Ehrt nagaan. Die verzameling van heilige schriften — zoo gaat hij voort — werd gedurende de Syrische vervolging weder verstrooid. De *ἐπιστολαὶ βασιλέων περὶ ἀναθημάτων* gingen geheel verloren. [2]) Andere boeken, zooals *Daniël*, kwamen er bij. Judas de Makkabeër verwierf zich, volgens 2 *Makk.* II: 15, groote verdiensten ten aanzien van de herstelling der nationale heilige literatuur. Toen had men dus gelegenheid gehad om jongere hymnen op te nemen, b. v. het kleine gezang *Sirach* L: 21—24 [24—26]. Doch dit geschiedde niet, „weil die festgeschlossene Form des Psalterium dem Eindringen jüngerer Liederstoffe in die alte ehrwürdige Sammlung einen festen Damm entgegensetzte." — Wachten wij ons toch voor klinkende, maar niets bewijzende phrasen! Als wij hooren van „festgeschlossene Form," van „alte ehrwürdige Sammlung," van „fester Damm," dan zouden wij ons licht laten bedwelmen. Doch al die *epitheta* nemen het feit niet weg, dat er, volgens onzen auteur, na de Syrische vervolging eene nieuwe redactie van de heilige literatuur der Joden heeft plaats gehad. Eilieve, wie — ik zeg niet: verzekert, maar — bewijst ons, dat toen ook niet jongere psalmen in den bundel zijn opgenomen? Moest de mogelijkheid hiervan niet door den Schrijver h. t. p. zijn erkend? Zijne bewijzen daartegen zijn niets meer waard dan de argumenten, waarmede Hengstenberg en anderen — aan al hunne geestverwanten — zonneklaar bewijzen, dat het boek *Daniël* onmogelijk uit den Makkabeeschen tijd afkomstig zijn kan. Toch neemt onze auteur de vrijheid het daar te plaatsen.

Evenmin als hier heeft de Schrijver elders, b. v. in § 7, het

---

[1]) Verg. ook hierover mijn *Hist. krit. Onderzoek* III: 403 v. 419 vv. 427 v. 430 v.

[2]) Mijns inziens hebben ze tot eene verzameling van heilige schriften nooit behoord, waarin ze dan ook een vreemd figuur zouden hebben gemaakt.

door mij gevorderde tegenbewijs geleverd. In die § maakt hij zich telkens schuldig aan de — onder theologen erfelijke — zonde om voor allerlei hoogst eenvoudige zaken lange tijdsruimten te postuleeren, b. v. voor de corruptie van den tekst (die het werk kan zijn van een enkel onkundig afschrijver van een onduidelijk origineel), voor de toekenning aan LXX van zulk een „gezag," als noodig was om ze in citaten te gebruiken enz. Ik mag dat alles niet breeder ontwikkelen. Liever behandel ik nog één ander punt wat uitvoeriger. Heeft Dr. Ehrt het bewijs geleverd, dat de Chroniekschrijver den Psalmbundel, in vijf boeken verdeeld, kende? dat dit uit de vergelijking van 1 *Chron.* XVI: 36 met *Ps.* CVI: 48 evident voortvloeit? Als ik, zoo onpartijdig mogelijk, mijne eigene redeneering over deze quaestie [1]) met S. 60—65 van zijne verhandeling vergelijk, dan mag ik mij niet gewonnen geven, hoezeer — gelijk uit het voorafgaande blijkt — in weerwil van die concessie het bestaan van Makkabeesche psalmen zou kunnen worden vastgehouden, [2]) of m. a. w. hoezeer het hier geene levensvraag geldt. Naar mijne overtuiging is *Ps.* CVI: 48 een echt, oorspronkelijk bestanddeel van den psalm, dat thans tegelijk als doxologie aan het slot van Boek IV dienst doet (evenals *Ps.* CL als doxologie van Boek V). Tot aanbeveling van dit gevoelen strekt, dat vs. 48 zich aan vs. 47 goed aansluit en, beschouwd als bestanddeel van den Psalm, een eenvoudigen en natuurlijken vorm heeft, terwijl het *quâ* doxologie verschilt van de formulen, achter *Ps.* XLI, LXXII, LXXXIX geplaatst. Doch vooral prijst het zich hierdoor aan, dat het ons verklaart, wáárom Boek V begint met *Ps.* CVII, en niet veeleer met *Ps.* CXIX of CXX. Ware de auteur van de verdeeling in 5 boeken geheel vrij geweest, dan zou hij zeker liever bij een der laatstgenoemde psalmen een nieuw boek hebben geopend. Doch nu hij in *Ps.* CVI: 48 reeds eene doxologie vond, liet hij zich daardoor leiden, en werd *Ps.* CVII hem de eerste van het 5de boek. Voor deze laatste overweging had ik bij onzen auteur sympathie verwacht. Hij tracht toch uitvoerig aan te wijzen, dat *Ps.* CII—CIX ten nauwste aan elkander verwant zijn en bijeenbehooren (S. 56 ff.). Inzonderheid vormen, volgens het gevoelen van Hengstenberg, dat hij goed-

[1]) Vgl. ald. III: 311 en I: 332 v.

[2]) Deze opmerking was óók reeds gemaakt ald. III: 311 in het midden.

keurt, *Ps* CIV—CVII eene tetralogie (S.57). Nader noemt hij „Pss. 105—107 nicht nur um des liturgischen Gepräges willen sondern besonders um ihres inneren Gedankenzusammenhanges willen eine organisch gegliederte Kette" (S. 61). Men zou dus meenen, dat eene hypothese die ons verklaart, wáárom de Redactor in het midden van deze „keten" eene nieuwe afdeeling van het Psalteruim laat beginnen — dat zulk eene hypothese zich aan Dr. Ehrt had moeten aanbevelen. Doch hij neemt haar niet over. Mijne argumentatie te haren gunste geeft hij zelfs niet volkomen juist terug. Hij stelt het zóó voor, alsof ik bezwaar maakte *Ps.* CVI: 48 aan den Redactor toe te kennen, omdat deze dan (geheel vrijwillig) in het 4[de] boek 16, in het 5[de] daarentegen 44 psalmen zou hebben opgenomen. Daartegen merkt hij op, dat de Redactor geene gelijkmatige verdeeling beoogde, daar toch Boek I—III uit 41, 31, 17 liederen bestaan. Hier zou ik met Job kunnen antwoorden: „gelijk gij het weet, weet ik het ook; ik zwicht niet voor u." Mijne bedoeling was veeleer deze. De plaatsing der doxologieën achter *Ps.* XLI, LXXII, LXXXIX is telkens behoorlijk gemotiveerd: met *Ps.* XLI is de collectie der aan David toegekende liederen ten einde; onder *Ps.* LXXII vond de Redactor vermoedelijk reeds eene subscriptie en bovendien beginnen met LXXIII de Asaphs-psalmen; de bundel liederen van Davidische zangers is met *Ps.* LXXXIX gesloten; in Boek IV volgen anonieme gezangen, voorafgegaan door een psalm van Mozes. Op grond van deze praecedenten zou men nu billijkerwijze mogen verwachten, dat ook Boek V beginnen zou bij — een begin, bij iets nieuws (b. v. gelijk ik vroeger zeide, bij den zeer eigenaardigen *Ps.* CXIX, of bij de liederen hammaälôth, *Ps.* CXX). Maar neen, *Ps.* CVII een schakel in de „organisch gegliederte Kette", *Ps.* CV—CVII — is de eerste van het 5[de] Boek, en dat niet ter wille van de gelijkmatigheid, die er integendeel bij winnen zou, als wij bij *Ps.* CXIX of CXX begonnen. Er moet dus — zoo concludeer ik ook nu nog — eene zeer bijzondere reden bestaan, waarom de Redactor zoo vreemd afdeelde, welke reden ik vind in de reeds aanwezige doxologie *Ps.* CVI: 48. Is deze redeneering klemmend of niet? — Toch erken ik, dat zij niet zou mogen gelden (of m. a. w. dat wij eene zoo vreemde handelwijze op rekening van den Redactor zouden moeten stellen), indien het bewijs kon worden geleverd, dat *Ps.* CVI: 48 niet bij den psalm behoort.

Dat beproeft Dr. Ehrt te doen (S. 62 f.). Volgens hem is *Ps.* CVI eene schuldbelijdenis, een biechtpsalm. Het *corpus* van het lied vormen vs. 7—46, waarin 's volks overtredingen worden opgesomd. Ze worden voorafgegaan door eene bede om vergiffenis, vs. 4—6, en zeer gepast gevolgd en afgesloten door het gebed om opheffing van de verstrooiing, het nog altijd aanwezig gevolg van de begane zonden. Zoo blijkt duidelijk, dat de psalm met vs. 47 ten einde is en dat vs. 48 later is toegevoegd. Tot dusver de Schrijver. Maar, eilieve, begint de psalm met vs. 4? De eerste drie verzen zijn er ook en — in een anderen toon gedicht dan vs. 4 verv. Men oordeele:

> Hallelu-jah!
> Looft Jahveh, want hij is goed,
> want tot in eeuwigheid is zijne gunst.
> Wie verhaalt de heldendaden van Jahveh
> en verkondigt al zijnen lof?
> Wel hem, die het recht bewaart,
> die te allen tijde gerechtigheid doet!

Nu is mijne meening deze, dat aan dit begin het slot, vs. 48, volkomen beantwoordt en dat juist uit den terugkeer des dichters tot zijn punt van uitgang de uitnoodiging tot het volk om te zeggen: „Amen, Hallelu-jah!" moet worden verklaard. Ik voeg er nog bij, dat ook *Ps.* CIV en CV met Hallelu-jah eindigen — wat met *Ps.* CVI dan alleen het geval is, wanneer vs. 48 daarbij behoort en niet een jonger toevoegsel is.

Mijn ontkennend antwoord op de eerste der boven gestelde vragen is hiermede, zooveel dit binnen de enge grenzen dezer critiek kon geschieden, gerechtvaardigd. Ik onderzoek nu nog of Dr. Ehrt ons de exegetische argumenten voor den Makk. oorsprong van dezen en genen psalm heeft afhandig gemaakt?

Het komt mij voor, dat zijne verklaring van *Ps.* XLIV enz. onder hetzelfde oordeel valt als die zijner voorgangers. Hij begint telkens met te erkennen, dat de inhoud dier gedichten „aanvankelijk" en „bij den eersten oogopslag" zeer goed schijnt te passen in de periode van vervolging en opstand — zóó zelfs dat men zich afvraagt: wáárom dan niet aangenomen, dat de bedoelde psalmen werkelijk uit dien tijd zijn? Doch later komen dan òf de bezwaren tegen die tijdsbepaling, òf de afwijkende verklaringen, die tot eene andere leiden moeten. Gewoonlijk kan ik daarbij den auteur op zijnen weg niet volgen. Ziehier eenige proeven.

Als bezwaar tegen de plaatsing van *Ps.* XLIV in den tijd van ellende, die op den dood van Judas volgde (1 *Makk.* IX), wordt aangevoerd (S. 13), dat de Joden toen juist, volgens 1 *Makk.* VIII, een anti-theokratisch verbond met de Romeinen hadden aangegaan, zoodat de betuiging van onschuld in vs. 19, 21, 22 van den psalm toen al zeer ongepast zou zijn geweest. Hiertegen stel ik over: hoe bewijst de Schrijver, dat dit verbond ook door Judas en de zijnen voor ontheocratisch is aangezien? En, zoo dit geheel onbewezen, ja blijkbaar onwaar is, hoe kan hij dan schuldbewustzijn vorderen bij menschen, die zich niet bewust waren gezondigd te hebben?

In den tijd onmiddellijk na Josia's dood wil Dr. Ehrt *Ps.* XLIV plaatsen (S. 13 f.). Uit 2 *Chron.* XXXIV: 33 leidt hij af, dat onder de regeering van dien koning Israël Jahveh diende en van den god der vaderen niet afweek. In weerwil daarvan sneuvelde Josia en werd Juda geslagen bij Megiddo. Een der getrouwe aanhangers des konings kon zich zóó uitdrukken als de dichter van *Ps.* XLIV in vs. 18, 19, 23. Ik antwoord 1° dat de Schrijver hier en elders veel te groote waarde toekent aan de berichten van den Chroniekschrijver; 2° dat de tocht van Josia tegen Pharao Necho zeer bezwaarlijk geacht kon worden, in den dienst van Jahveh te zijn ondernomen (verg. 2 *Kon.* XXIII: 29; 2 *Chron.* XXXV: 21, 22); 3° dat de gebeurtenissen, in vs. 10, 12, 23 van den psalm ondersteld, met den éénen noodlottigen veldslag bij Megiddo zeer geringe overeenkomst vertoonen.

Het bekende bewijs voor den Makkabeeschen oorsprong van *Ps.* LXXIV, dat aan vs. 8 ontleend wordt, tracht Dr. Ehrt door emendatie van den tekst uit den weg te ruimen. Tegen dat middel op zich zelf heb ik niets. Ook het feit dat die emendatie *in casu* mij een bewijsgrond ontneemt, breng ik volstrekt niet in rekening. Maar de tekstverandering zelve schijnt mij niet gelukkig. Het vers luidt:

zij (de vijanden) spraken in hun hart: laat ons hen samen vernietigen!
zij verbrandden alle vergaderplaatsen Gods in het land.

Nu vindt Dr. Ehrt bezwaar — niet, gelijk men allicht verwachten zou, in נינם vs. 8ª, maar — in שׂרפו, vs. 8ᵇ. Dit woord — zegt hij — heeft reeds bij Houbigant en later bij Böttcher bedenking gewekt (Volkomen waar, doch wáárom? Onder anderen, ja voornamelijk, omdat zij aan מועדי־אל de beteekenis van „ver-

zamelplaatsen Gods" (= synagogen) niet toekennen). Voorts vertalen de LXX: *καταπαύσωμεν*, waaruit blijkt dat zij anders gelezen hebben, waarschijnlijk שִׁבְּתוּ. Welnu, dit kan de oorspronkelijke tekst zijn, indien men slechts de *vau* verbindt met het volgende כָּל־ en dan het geheele vers vertaalt:

„Sie sprechen in ihrem Herzen: lasset uns sie allzumal vernichten
den Sabbat und alle heiligen Feste im Lande!"

Hiertegen moet nu worden ingebracht 1°. dat de Grieksche vertaler in elk geval den tekst van vs. 8[b] vrij heeft teruggegeven: een 1[ste] persoon van het meervoud komt er niet in voor. Het wordt daarom twijfelachtig, of hij wel anders gelezen heeft dan er nu staat, en dat te meer, omdat van *καταπαύειν* of שׁבת geen spoor voorkomt dan in zijne overzetting en hare dochters. Aquila, Symmachus en Theodotion schrijven *ἐνεπύρισαν* en lazen dus evenals wij; 2°. dat, aangenomen de noodzakelijkheid om שָׂרְפוּ te veranderen, dan toch de conjectuur van Houbigant שִׁבְּתוּ de voorkeur zou verdienen. Zij is vrij van de twee bezwaren, waardoor de gissing van Dr. Ehrt gedrukt wordt. Het eerste is, dat de verbinding van „sabbat en feesten" met het *verbum* ינה, dat men — terecht of ten onrechte — in נִינָם vindt, zeer vreemd is, dubbel vreemd, omdat ze eerst door het *pron. suffixum* aangeduid, daarna genoemd worden — eene woordvoeging, die Dr. Ehrt eene „echt-hebräische Construction" noemt, doch waarvan hij liever een paar geheel parallele voorbeelden had moeten bijbrengen. Het tweede bezwaar geldt de combinatie: „sabbat en alle heilige feesten." Zij doet denken aan het *supplementum ad opera omnia Spinozae*. De plaatsen, waarop de Schrijver wijst (*Jes.* I: 13, 14; 2 *Chr.* VIII: 13; *Klaagl.* II: 6), zijn dan ook niet parallel. — Wanneer hij ten gunste zijner emendatie nog aanvoert, dat daardoor de 3[de] persoon meervoud (in שָׂרְפוּ) is verwijderd, welke „die in erster Person sowohl vorangehende als auch folgende Rede unterbricht," dan is dit een argument, dat de Schrijver zelf niet zal willen volhouden. Met vs. 9 beginnen nl. de dichter en zijne lotgenooten over zich zelven te spreken, nadat in het voorafgaande de daden der vijanden beschreven waren. De 1[ste] persoon meervoud in vs. 9 staat volstrekt niet gelijk met dien in vs. 8[a], waar de vijanden sprekend worden ingevoerd. Ook beantwoordt שָׂרְפוּ zoo duidelijk aan אָמְרוּ (vs. 8[a]), dat van deze zijde althans tegen

de Masorethische lezing geen bezwaar mag worden gemaakt.

Doch ik meen genoeg gezegd te hebben om mijn ontkennend antwoord ook op de tweede door mij gestelde vraag te motiveeren. Aan volledige beoordeeling van de exegese des Schrijvers viel evenmin te denken, als aan de behandeling van al zijne in- en uitwendige bewijzen tegen de Makkabeesche psalmdichting. Wanneer ik nu mijne critiek overzie, dan vrees ik bijna, dat zij een anderen indruk zal achterlaten dan door mij is beoogd. Ik heb nl. mijne bedenkingen wat breeder moeten uitwerken, terwijl ik het vele goede, dat ik meende te vinden, met weinige woorden kon aanwijzen. Laat mij ten slotte nog mogen herhalen, dat Dr. Ehrt, naar mijn oordeel, een verdienstelijk werk heeft geleverd. Voor allen, die met het door hem behandeld onderwerp zich zullen bezighouden, is zijne monographie volstrekt onmisbaar.

Het blijft steeds een opmerkelijk verschijnsel, dat wij het over de Makkabeesche psalmen maar niet eens kunnen worden. Gewoonlijk is een zoo langdurige strijd uit den invloed der dogmatiek te verklaren. Hier is dat het geval niet: Delitzsch erkent de mogelijkheid van Makkabeesche psalmen en zou ze aannemen, als de exegese hem daartoe dwong; Ewald, Dillmann, Thenius en nu Ehrt willen van die mogelijkheid niets weten. De moeilijkheid ligt hier blijkbaar in de zaak zelve, in het ontoereikende van de positieve bewijzen voor of tegen, tengevolge waarvan de één dezen, de ander een tegenovergestelden indruk ontvangt en nu beiden kans zien, hunne conclusie tegenover de feiten te rechtvaardigen. Toch wanhoop ik voor mij niet aan de verzoening. De alzijdige studie van den naexilischen tijd zal die, zoo ik mij niet bedrieg, allengs voorbereiden. Zijn Ezra en Nehemia mannen der restauratie geweest — zooals Dr. Ehrt hen pleegt voor te stellen — of hebben zij iets nieuws ingevoerd? Met deze eerste vraag hangen andere samen, b. v. die naar de historische trouw en den leeftijd des Chroniekschrijvers, naar den ouderdom van *de Prediker* enz. Naarmate wij omtrent dit alles meer zekerheid zullen hebben verkregen, zal ook aan de bewijzen vóór of tegen de Makkabeesche psalmdichting gemakkelijker hunne juiste waarde worden toegekend. Doch tevens moet dan keer op keer de quaestie zelve met frissche krachten worden aangevat. De goede zaak zal eindelijk zegevieren.

7 *December* 1869. A. KUENEN.

LITERARISCH OVERZICHT.

Sedert mijn laatste verslag over de *Philosophische Bibliothek* van J. H. von Kirchmann is daarin uitgegeven de *Anthropologie* van Kant en zijne *Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* Naar het oorspronkelijke plan van Dr. von Kirchmann zouden alleen opgenomen geworden zijn de kritieken van de reinen Vernunft, van de praktischen Vernunft, en van de Urtheilskraft. Maar die goedkoope en handzame editie van Kant's hoofdwerk maakte zoo onverwachten opgang, dat binnen zes maanden 2500 exemplaren van de Kritiek der reinen Vernunft geplaatst werden. Hierdoor aangemoedigd besloot de heer von Kirchmann om nú ook de overige werken van den grooten wijsgeer in zijn Bibliothek te doen verschijnen. Met recht verblijdt hij zich over die belangstelling. Hij trekt er het besluit uit *dass die deutsche Nation beginne, Kant's Philosophie kennen zu lernen.* Men weet, dat von Kirchmann niet alleen ophelderingen, maar ook aanmerkingen voegt bij den tekst van de philosophische werken, die hij opneemt. Hij roemt met reden het voordeel van deze methode: »Est ist ein grosser Unterschied, ob ein Leser nur den Gedanken des Schriftstellers, ich möchte sagen, gehorsam zu folgen braucht, oder ob er hie und da in diesem schlaffen, rein nachfolgenden Denken gehemmt wird und durch entgegengesetzte Ausführungen zur eigenen Prüfung genöthigt wird. Nur der letztere Weg führt zur wahren geistigen Besitznahme eines philosophischen Werkes. Es ist dabei gar nicht nöthig, dass der Leser den in den kritischen Erlaüterungen entwickelten Ansichten beitrete; er mag dem Autor trotz solcher Kritik beistimmen, oder eine eigene dritte Ansicht sich bilden; immer wird erst durch einen solchen geistigen Kampf, in dem er selbst mit verwickelt wird, die ware Herrschaft über der gebotenen Stoff gewonnen."

In 't bijzonder geven de aanmerkingen van von Kirchmann wel aanleiding, dat een eenigszins zelfstandig lezer aan dien strijd persoonlijk ga deelnemen. Want terwijl v. K. met zijn Realisme voor een deel vertegenwoordigt het rechtmatige verzet van de hedendaagsche philosophie tegen de abstracte logica en de ongefundeerde bespiegeling, waaraan de philosophie van vroeger veelzins leed, is voor een ander deel dat Realisme zóó plat empiristisch, dat men wel aan een volkomen verlamming van de zenuwen des idealistischen levens moet lijden om er vrede bij te kunnen hebben. Behalve door de bovengenoemde werken van Kant zijn van de laatste twaalf afleveringen *tien* ingenomen door het *Recht des Krieges und Friedens* van onzen Grotius, en *twee* door het begin van de *Philosophische Sittenlehre* van Schleiermacher.

Dr. K. Rosenkranz, de onvermoeide handhaver van den hoofdzakelijken inhoud van de philosophie van Hegel, heeft aan de verheerlijking van dien diepzinnigen denker een nieuw werk gewijd: *Hegel als Deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870, 347 bl. *f* 3.80. Dit boek moet dienen om zoovelen van Deutschland's zonen *als een wijsgeer kunnen waardeeren* tot de viering van den 27 Augustus dezes jaars, het honderdste jaar van Hegel's geboorte, te stemmen. Aan dergelijk gedeelte toch van de Deutsche nation zullen wij wel moeten denken bij dat »Deutscher Nationalphilosoph." Rosenkranz denkt dan bij *nationaal* aan hetgeen maar alleen genietbaar is voor het diepst denkende deel der natie, anders dan wij, die men gewend heeft om bij *nationaal* vooral aan datgene te denken, waaraan nog maar alleen door het minst denkende deel van de natie volle instemming kan geschonken worden. Hoe onbepaald de vereering is, die Rosenkranz aan zijn eenigen Hegel toedraagt, hoort men weder uit de woorden, waarmede hij bericht dat hij geweigerd heeft om voor dat eeuwfeest een vernieuwde uitgave van zijn Leben Hegel's te bewerken: »Ich will nicht sagen, dass ich dies Buch nicht verbesseren könnte. Es sind dies jedoch nur Berichtigungen und Erweiterungen im Einzelheiten: das ganze muss bleiben, wie es ist. Der Hegel, den ich in jener Biographie geschildert habe, ist der wirkliche Hegel, wie er, als historischer Person, in die künftigen Jahrhunderte fortwandern wird. Alles

andere, was ich geschrieben habe, kann der Vergessenheit zum Raube verfallen, aber dies Buch von mir wird bleiben." Die nadrukkelijke herinnering dat zijne Biographie den werkelijken Hegel geschilderd heeft, is gericht tegen het beeld van Hegel dat Dr. Haym teekende in zijne *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwickelung Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, 1857. Rosenkranz, die in der tijd tegen die Vorlesungen is opgekomen, betreurt ook nu weder den wijdverbreiden bijval, die aan Haym's werk is te beurt gevallen. Nu Haym den ganschen Hegel, met name de deductieve dialektische methode, dat hoofdkenmerk van diens philosopheeren, niet wil aanvaarden, ziet Rosenkranz den niet geringen lof voorbij, dien Haym aan Hegel's persoonlijkheid en aan zeer vele details uit zijne werken toekent. Indien ons niet alles bedriegt, dan zal het zelfs aan een wijsgeer als Prof. Rosenkranz niet gelukken om een vernieuwden invloed voor de Hegel'sche methode te verwerven. In Haym's Voorlezingen vond ik vooral de aanwijzing belangrijk, dat Hegel's philosophie zich ontwikkelde uit den tijd waarin hij leefde en uit de indrukken, die door het toenmalige wetenschappelijke en sociale leven in een man van dien geest en dat gemoed moesten ontstaan; de aanwijzing derhalve, dat ook de speculatieve Hegel door den drang der behoefte om de werkelijkheid te begrijpen en er zich mede te verzoenen tot den bouw van zijn systeem werd gedreven.

Dr. J. H. von Fichte bespreekt het belangrijke nieuwste onderdeel van de hedendaagsche Anthropologie, DE PSYCHOPHYSIK, in het 2de Heft, 55ste deel van het Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, hetwelk hij met Dr. Ulrici en Dr. Wirth uitgeeft. Het is een *eerste* artikel, onder den titel: *Seele, Geist, Bewusstseyn von Standpunkte der Psychophysik. Eine Kritische-Berichterstattung.*

De psychophysik omvat de problemen, die betrekking hebben op den samenhang en de wederkeerige werking van het lichamelijk organisme en de ziel. De naam duidt genoegzaam aan, dat de psychophysik op de algemeene stelling rust, dat er geen verschijnsels van zieleleven plaats grijpen dan in vereeniging met lichamelijke verschijnsels, en dat van de voortdurende of afwisselende hoeda-

nigheid van dezen de zuiverheid en de kracht van gënen afhangt. De lichamelijke verschijnsels, die onmiddellijk met de zielsverschijnsels schijnen saam te hangen, zijn de bewegingen van de moleculen der zenuwen in de hersenen, welke dan ook door Fechner, den grooten man op dit gebied, *psychophysische bewegingen* genoemd worden. De psychophysik bepaalt zich echter niet bij het physiologisch onderzoek dier moleculaire zenuwbewegingen, maar bouwt op dien grondslag verder voort om, zoo mogelijk, te komen tot eenige beantwoording van de vraag, welke de oorzakelijke verhouding is tusschen »de bewuste en de immer bewustelooze toestanden van het menschelijk organisme." Men gevoelt het belang van het physiologisch inzicht, dat de laatst te vervullen voorwaarde voor eenig zielsverschijnsel, het naast aan de zielsuiting voorafgaand physisch verschijnsel, een *aggregaat* van materieele bewegingen is. Want nû doet zich de vraag voor of de *eenheid* van het bewuste psychische leven wel het resultaat zou kunnen zijn van een *saamgestelde veelheid van werkingen*, en of het veeleer niet dringend wordt geëischt, dat men die eenheid van het bewustzijn uit de eenheid van een werkelijk psychisch wezen verklare, het welk met het materieele organisme tot physiologische eenheid is verbonden. Met de physiologie op hare tegenwoordige hoogte van ontwikkeling is het materialisme in onverzoenlijken strijd. Fichte doet voor de methode der psychophysik deze eischen, dat *zij* zich van alle metaphysische hypothesen omtrent *het wezen van de ziel* streng onthoude, en, volgens de methode der natuurwetenschappen, de ziel allereerst beschouwe in overeenstemming met de wetten en analogiën, die worden toegepast ter verklaring van de reëele wezens, welke als de grondslagen der physische verschijnsels moeten aangenomen worden. In verband met deze vermelding van reëele wezens, als de ondersteldе grondslagen van de physische verschijnsels, herinnert Fichte aan de nauwelijks meer te betwijfelen waarheid dat het woord »stof", »materie", een loutere abstractie van den menschelijken geest is. Stof *als zoodanig* bestaat alleen phaenomenaal. Maar dan behoort ook de tegenstelling tusschen *stoffelijk* en *onstoffelijk* tot het spraakgebruik des gewonen levens. Op het gebied van de nauwkeurig ontleedende wetenschap wil Fichte er voor in de plaats stellen de tegenstelling tusschen hetgeen door middel van de zintuigelijke bewerktuiging (*die aüssere Sinne*) en hetgeen slechts binnen de grenzen van het bewustzijn (*der innere Sinn*) waargenomen wordt. Het onderzoek echter naar *het reale op zich*

zelf, dat ten grondslag ligt aan het phaenomenale, wil Fichte niet rekenen tot het onderwerp van de psychophysik in engeren zin; deze wetenschap heeft slechts te doen met het reale *voor zoover* het als prikkel voor de zintuigelijke werkzaamheid optreedt en in gewaarwording overgaat. Opzettelijk staat Fichte er nu nog bij stil, dat de toepassing der hedendaagsche physiologische resultaten bij de verklaring van psychische verschijnsels de volstrekte onhoudbaarheid van het materialisme in het licht stelt. Hij beroept zich op de physiologen *Vierordt* en *Ludwig* en den psychiater *Griesinger*. Deze laatste maakt onder meer ook deze juiste opmerking: »Möchten noch die Fanatiker und Pietisten des Materialismus einen Punkt bedenken, der mir bei den bisherigen Discussionen über diese Fragen noch nicht gehörig hervorgehoben scheint. Die elementaren Vorgänge in den Nervenmassen werden wohl, besonders wenn man sie sich — wie heutzutage Viele thun — als elektrische denkt, nothwendig höchst einfache, in plus und minus bestehende, bei allen Menschen immer identische seyn. Wie könnte aus ihnen *allein und unmittelbar die unendliche Mannichfaltigheit der Vorstellungen, Gefühle, Willensrichtungen nicht nur der einzelnen Menschen, sondern ganzer Jahrhunderte hervorgehen?*" Ik ga nu voorbij hetgeen Fichte, naar aanleiding van Griesinger's gevoelen over oorsprong en wezen van krankzinnigheid, in 't midden brengt ter verdediging van zijn bekend en bedenkelijk gevoelen, dat de *phantasie* een vermogen is, hetwelk ook zonder dat wij er bewust van zijn werken kan, bijvoorbeeld in de doeltreffende vorming van het lichaam. Liever vermeld ik nog wat hij over den physioloog Helmholtz en de portee van diens onderzoekingen mededeelt. »Helmholtz hat zuerst eine messbare Dauer der Wirkung in den sensibeln und motorischen Nerven nachgewiesen, und durch ein sinnreich erfundenes Chronoskop sind von ihm, A. Hirsch, u. A. genaue Messungen darüber angestellt worden, welche Zeitdauer der Nervenreiz bedarf um als Empfindung zum Bewussteyn zu kommen, und wie lange andererseits die Ausführung eines Willensbefehles durch die motorischen Nerven und Muskeln währt. Von welcher vielseitigen Wichtigkeit die Thatsache sey: *dass die Nervenwirkungen uberhaupt einer messbaren Zeitdauer unterliegen*, darauf hat die »Anthropologie" schon bei ihrem ersten Erscheinen (1 Auflage 1856) hingewiesen, bald nachdem die Entdeckung gemacht worden war, und wir werden späterhin noch einmal auf die algemeinen Folgen dieser Thatsache Zurückkommen müssen. Dagegen ergiebt sich aus dem

weitern, gleichfalls von Helmholtz exact erwiesenen Umstande: dass nicht nur *uberhaupt* zwisschen der Sinneserregung in den peripherischen Nerven und der zum Bewusstseyn gelangenden Empfindung ein deutlich erkennbares Zeitintervall verlaufe, sondern dass *insbesondere* zwisschen dem Eintreffen des Empfindungsreizes im Gehirn und zwisschen dem Bewusstwerden desselben gleichfalls noch eine messbare Zeitdauer verfliesse, (d. h. dass wir etwa um $^1/_{10}$ bis $^1/_{20}$ einer Secunde *später* einer Empfindung inne werden, als nach dem allgemeinen Gesetze über den Zeitverlauf der Nervenwirkungen der Reiz von der Peripherie in das Centralorgan gelangt seyn kan) — aus diesem Umstande ergiebt sich eine andere, von Fechner in seiner »Psychophysik" erschöpfend behandelte Folgerung von grosser Wichtigkeit. Bei Entstehung einer *bewusst* werdenden Empfindung sind *drei*, nicht bloss *zwei* Bedingungen scharf zu unterscheiden. Sie durchlauft bis zu ihrem Zustandekommen gleichsam ein dreifaches Gebiet.

Zuerst is es das des peripherischen Nervenreizes. Dann gelangt der Reiz in das Centralorgan; — wo erst, wie die Physiologie erweist, der »Sitz" oder der »Hergang" der Empfindung ist; — es ist das *mittlere* Gebiet, von Fechner das *psychophysische* genannt.

Dazu kommt indess noch ein deutlich unterscheidbares abgegränztes Drittes: est ist die Umsetzung des in das centralorgan gelangten Reizes in einen *bewussten* Empfindingsact. Dieser, als ein durchaus eigenthümlicher, *Neues* (nämlich den specifischen *Empfindungsinhalt* producirender), ist wirklich *Act*, d. h. es muss als die *Wirkung* eines auf den empfangenen Reiz eigenthümlich reagirenden Kraftwesens gedacht werden. Und hier ist *eine* der Stellen, wo von der Physiologie aus und nach rein physiologischen Gründen mit Nothwendigkeit auf das Daseyn eines *psychischen* Kraftwesens, einer »*Seele*" geschlossen werden muss. Wie diese, die Seele, zu denken sey, wird die Physiologie mit gutem Bedacht einer andern Wissenschaft, der »Psychologie" überlassen, welche ihre Schlüsse auf »*innere Erfahrung*" gründet, während die Physiologie das Gebiet der aüssern Erfahrung bis an die letzte Gränze ihrer Gültigkeit verfolgt hat."

Ten laatste wijst Fichte nu nog op *de rangschikking in een ruimte* van onze gewaarwordingen van gezichts- en tastzin (*die Raumanschauung*) als op een feit, hetwelk, zooals reeds door Lotze en Waitz is aangewezen, niet bevredigend kan verklaard worden uit het physiologisch beloop van de onderscheiden zenuwaandoeningen, maar

tot de hypothese noopt van een ziel, *die de eigenschap heeft om bij die bepaalde zenuwaandoeningen,* welke wij onder gezichts- en tastzin verstaan, *de rangschikking in een ruimte* te volbrengen.

Nog heb ik te vermelden *Philosophische Aufsätze von* C. Hebler, *Professor an der Hochschule in Bern.* Leipzig 1869. De schrijver zegt zelf, dat hij het predikaat »philosophische" in zeer ruimen zin neemt. Sommige van zijne opstellen zou men *literarisch-kritisch* kunnen noemen. Hij voegde in één band bijeen: 1. »Die Lehre des Copernicus und die moderne Weltanschauung;" 2. »Ueber den Utilitarianismus," (een kritische beschouwing van het werk van John Stuart Mill); 3. »Feindesliebe und Platonische Republik;" 3. »Lessingiana (1. Der Pallast im Feuer; 2. Zur Unsterblichkeitslehre; 3. Lessing und Neumann (deze laatste naam is een pseudoniem. Wij hebben hier een gefingeerd gesprek, waarin Dr. Hebler het niet gunstige oordeel voordraagt dat Lessing zou geveld hebben over hetgeen heden ten dage wel eens voor voortzetting van Lessing's werk wordt uitgegeven);" 5. »Kantiana (1 Kant und Copernicus; 2. Zur Erkenntnisslehre);" 6. »Jeanne d'Arc by Shakespeare, Voltaire und Schiller." Dr. Hebler doet zich meer zijdelings dan rechtstreeks kennen als geen onbepaald vriend van de nieuwere opvatting van het christendom. Het eerste en het laatste opstel las ik met het meest onverdeelde genoegen.

F. W. B. v. B.

Onder den titel: Die Clemens-Schriften und ihre neueste Bearbeitung, geeft Dr. Hilgenfeld in Heft 4 van den loopenden jaargang van zijn tijdschrift een uitvoerige beschrijving van de onlangs verschenen monographie van Joh. Lehmann, *die Clementinischen Schriften mit besonderer Rücksicht auf ihr literarisches Verhältniss.* Had deze schrijver, zonder behoorlijk acht te geven op Hilgenfeld's nauwkeurige onderzoekingen, de oorspronkelijkheid van een deel der Homilieën tegenover de Recognitiones trachten aan te toonen, Hil-

genfeld handhaaft zijn sinds 1848 reeds meermalen bepleite thesis, en stelt hier bij vernieuwing in het licht, dat de Recognitiones, hoezeer ook in den vorm waarin wij ze bezitten de sporen van om- en bijwerking dragende, toch nader bij het grondschrift staan dan de Homilieën. De slotsom waartoe deze grondige kritiek den Schr. brengt, spreekt hij in deze woorden uit: »So sehr man dem neuesten Bearbeiter für seine eingehende Untersuchung, für manche scharfsinnige Bemerkungen auch als halber Gegner dankbar sein muss: so findet doch auf ihn das Schriftwort Anwendung: »Ein jeglich Reich, so es mit ihm selbst uneins wird, das wird wüste u. s. w." Das die Recognitionem etwa zur Hälfte ursprünglicher als die Homilien, sonst aber ein geistloser Auszug aus denselben sein, ist nun einmal eine unhaltbare Ansicht. Es bleibt nichts übrig als das tiefgewurzelte Vorurtheil für die Homilien, deren hohe geistige Bedeutung gar nicht in Frage steht, völlig aufzugeben, und in den einfachern Recognitionen die ältere Gestalt, ja die Entstehung dieser ganzen Apostelgeschichte des Judenchristenthums anzuerkennen.

»Als die Wurzel dieses ganzen Schriftthums erweisen sich immer auf's Neue die 10 Kerygmen des Petrus, welche als Geheimschrift für Christen jüdischen Geblüts die reine Lehre gegen die Verfälschung des feindseligen Menschen wahren sollten. Einen Auszug aus den 7 ersten Büchern haben wir Rec. I, 22—71, die Inhaltsangabe aller 10 Bücher Rec. III, 75. Den Bann der Geheimschrift u. der Beschränkung auf jüdisches Geblüt überschritten dann als eine Art Fortsetzung die *περίοδοι πέτρου* mit ihren Predigten des Petrus vor Heiden (Rec. IV—VI), wo, »der feindselige Mensch" noch bloss als falscher Apostel der Heiden berücksichtigt wird. Den Uebergang von diesen alten Petrus-Schriften bezeichnet als Fortsetzung und Ueberarbeitung der *Ἀναγνωρισμος* des Clemens (Rec. VII—X), wo »der feindselige Mensch" schon zu dem jüdischen Magier Simon in Cäsarea als Anti-Christus geworden ist. Als Samariter von Geburt stellt derselber sodann die Ketzerei des Gnosticismus dar in den Streitreden zu Cäsarea (Rec. II, III), mit welchen die gegenwärtige Gestalt der Recognitionen wesentlich fertig ist. Diese Gestalt der Clemens-Schrift hat endlich der Verfasser der Homilien, mit besonderer Rücksicht auf den Marcionismus frei umgearbeitet u. ergänzt."

Otto Pfleiderer, pred. te Heilbrown en onlangs tot professor te Jena benoemd, die zich door zijn voortreffelijk boek over wezen

en geschiedenis der godsdienst zoo gunstig heeft bekend gemaakt, bespreekt in hetzelfde Heft eene nieuwe hypothese over het 4de Evangelie, onlangs voorgedragen door C. Wittichen (der geschichtliche Character des Evangelium Johannes' in Verbindung mit der Frage nach seinem Ursprung). Een kort verslag van deze beoordeeling zal, vertrouw ik, de lezers van dit tijdschrift de overtuiging schenken, dat de Johannes-questie langs den apologetischen weg, dien ook de heer Wittichem bewandelt, niet nader tot de oplossing wordt gebracht.

Te recht merkt Pfleiderer op, dat het de ongerijmdheid zelve is, gelijk W. doet, de echtheid, d. w. z. den apostolischen oorsprong, van het 4de Evangelie en tegelijk het onhistorische van de meeste mededeelingen die het bevat, aan te nemen. Immers alleen de onechtheid, d. i. de niet-apostolische oorsprong der evangeliën maakt hun onhistorischen inhoud verklaarbaar. Men moge met Wittichen in het algemeen de mogelijkheid aannemen, dat een ooggetuige tamelijk vrij omgaat met het door hem beleefde en bij de reproductie daarvan de feiten naar zijn dogmatische inzichten fatsoeneert, het is en blijft zoo goed als ondenkbaar, dat iemand die met Jezus had omgegaan, diens leven zou hebben opgesierd met wonderverhalen als dat van Kana en Lazarus (volgens W. dogmatische fictiën) en van den Galileeschen volksleeraar een dialecticus zou hebben gemaakt, gelijk de 4de Evangelist in Jezus laat optreden. Indien W. de psychologische bezwaren tegen zijn opvatting beter hadde gewogen, zou hij zijne hypothese terug gehouden en ingezien hebben, dat de reine fictie der feiten, zoo als die moet worden aangenomen in het Johannes-evangelie, op eenvoudiger wijze kan worden, ja sinds lang *is* verklaard, dan door hem geschiedt. Zeer juist heeft Pfleiderer het proces beschreven waaruit de genesis van het onhistorische in het 4de (ik voeg er bij: ook in het 1e, 2e en 3e) onzer kanonische evangeliën is te verklaren als hij zegt: »Jemehr die wirkliche Geschichte in Ideen verflüchtigt ist, desto mehr muss das Surrogat der Geschichte, die Sage mit ihrem Detail von Notizen und Anekdoten, den Schein eines lebenswahren Bildes herstellen."

Maar waartoe, zal men vragen, een apologetisch betoog ten behoeve der echtheid van het Johannes-Evangelie, als toch de werkelijkheid van de meesten der quasi-historische feiten door dezen »apostel" medegedeeld, wordt prijsgegeven? Het is blijkbaar den heer Wittichen te doen geweest om voor de Johanneïsche theo-

logie haar ur-christelijk karakter te handhaven. Gelijk te onzent de heer Stemler, maakt zich de heer Wittichen sterk om het palestijnsche, joodsche, hebreeuwsche karakter van de johanneïsche theologie te bewijzen, doch komt tot zijne conclussie niet dan door eene inderdaad schier onbegrijpelijke miskenning van de zoo duidelijk Anklänge aan de Alexandrijnsche theologie hier aanwezig. Heeft hij ook al aangetoond, dat de johanneïsche theologie en logosleer niet uit Philo alleen te verklaren, niet in allen deele met de philonische identisch is, daarmede meent hij te onrechte zijn pleit gewonnen te hebben, terwijl toch geen zijner bestrijders aanneemt, dat de geheele johanneïsche christologie in Philo schuilt. Moet men daarom met W. het typisch onderscheid loochenen tusschen de praktische vroomheid der israëlitische δικαιοσύνη door den synoptischen Jezus aanbevolen en de metaphysische bespiegelingen in het 4de evangelie Jezus in den mond gelegd? Moet men ontkennen, dat de johanneïsche Christus een gansch ander standpunt inneemt tegenover Joden, Heidenen en Samaritanen dan de synoptici; ontkennen dat in het 4de Evangelie het nationaal-joodsche van Jezus' persoon ten eenenmale verdwijnt tegenover zijn hemelsch-goddelijke natuur? Maar met dit alles hebben wij nog niet datgene besproken, wat in Wittichen's boek het meest eigenaardige, maar helaas! daarom toch niet minder onhoudbaar mag heeten. Ik bedoel zijne bewijsvoering, dat Evangelie en 1e brief van Johannes gericht zijn tegen de esseensche ebjonieten van 70—80 na C. Hier hebben wij vooral te doen met de polemiek in 1 Joh. gevoerd tegen de dwaalleeraars. Doch wie, behalve W., zal genoemde Ebjomieten terugvinden in de bestreden gnostieke doceten van den eersten Joh.-brief? En al ware Wittichen's opvatting van de dwaalleer in 1 Joh. bestreden, te verdedigen, wat zou dit nog bewijzen voor het Evangelie van Johannes? Is dan de identiteit van den evangelist en briefschrijver reeds uitgemaakt? Pfleiderer ontkent het m. i. te recht, zonder bij deze gelegenheid het bewijs voor zijne negatie in extenso mee te deelen. Den arbeid van Hoekstra in den eersten jaargang van dit Tijdschrift over dit onderwerp heeft Pfleiderer wel niet gekend, daar hij zich anders voorzeker daarop zou hebben beroepen.

Het geheele boek van Wittichen is een bewijs, hoe ook in het kamp der behoudende theologen de resultaten der historische kritiek hun invloed doen gevoelen, al is het ook dat ze niet in hun geheel en als geheel worden opgenomen. Maar juist daarin blijkt

ook het onhoudbare van het standpunt dezer apologeten dat zij door concessies links en rechts ten slotte niets uitspreken wat uit henzelven voorkomt, niets wat wezenlijke levensvatbaarheid heeft.

Een andere vertegenwoordiger der Vermittlungstheologie, *Bernhard Weiss* geeft den uitgever van het tijdschrift für wissenschaftl. Theologie, Hilgenfeld, aanleiding, de tegenwoordig vrij algemeen gangbare voorstelling van den Antichrist volgens de Apocalypse te handhaven. Weiss namelijk gaf in zijne apocalyptische Studiën (Theol. Studien und Krit. 1869, p. 1 vlg.) een nieuwe oplossing van het apocalyptische raadsel, waarbij hij de sage van den Nero redivivus meent te kunnen missen. Hilgenfeld toont op overtuigende wijze aan, dat de argumentatie van Weiss de kracht niet bezit, om het welbeproefde resultaat van het onderzoek omver te werpen, zoodat wij vooralsnog veilig kunnen berusten in de bekende interpretatie van het naamcijfer 666, waarvoor Weiss trouwens geen betere oplossing weet te geven. Op nieuw worden hier de bekende getuigenissen van profane geschiedschrijvers uit de eerste eeuw, en daarnevens de uitspraken van de joodsche Sibylle en het in 1866 door Ceriani uitgegeven Syrische Baruch-boek meegedeeld, ten bewijze van de algemeene verspreiding der Nero-sage in de eerste eeuw. Aan het slot geeft Hilgenfeld nog een opmerking over het Johannes-Evangelie, die onze aandacht verdient. Joh. 5, 43, zegt hij, is de ἄλλος kennelijk een *joodsche* pseudo-Messias, en dus een *joodsche* Antichrist, even als Joh. 16 : 2 van een *joodsche* christenvervolging sprake is. De heidensche Antichrist van de apocalypse is dus in het Johannes-evangelie door een joodschen Antichrist (natuurlijk Barkochba) vervangen, gelijk het apocalyptische chiliasme door het Anti-chiliasme van den 4den evangelist. Later wist men in de eschatologie beide sagen te vereenigen; zoo b. v. Martinus van Tours, die, over het eind der wereld geraadpleegd, verklaarde »Neronem et Antichristum prius esse venturos;" de eerste in het westen, de andere te Jerusalem. Zie Sulpic. Sev. Dial. I, 14.

Dit Heft wordt besloten met een tweeden Nachtrag van Holtzmann op zijn reeds in den vorigen jaarg. van dit tijdschrift, blz. 341 door mij besproken verhandeling getiteld: das schriftstellerische Verhältnis des Johannes zu den Synoptikern. Op nieuw wordt hier een groot aantal plaatsen uit de synoptische evangelien, de Handel. en de paulinische brieven met johanneïsche vergeleken.

Van de hand van Wilibald Grimm ontvingen wij in het 1e Heft van den jaargang 1870 een vrij breedvoerig onderzoek naar den

epistolairen vorm, het datum, de plaats der bestemming en den auteur van den brief aan de Hebreeën. De S. erkent daarin een in zijn geheel bewaarden zend*brief*, waaraan de auteur, ten gevolge zijner rhetorische natuur, den vorm eener schriftelijke *preek* of *verhandeling* heeft gegeven. Hij acht den brief geschreven korten tijd vóór de verwoesting van Jerusalem, voornamelijk op grond van 9 : 9 (volgens welk vers in den voor den S. *tegenwoordigen* tijd nog offers gebracht werden) 8 : 6 vlg. (het mosaisme is ἐγγὺς ἀφανισμοῦ, niet reeds verdwenen, zooals na 70 zou moeten (?) gezegd worden) 13 : 9 vlg. (de lezers worden gewaarschuwd tegen het deelnemen aan levitische offeranden. Tegen de Joden, die aan den eeuwigen duur van Jerusalem geloofden is 13 : 14 gericht. Deze polemiek tegen het geloof aan de πόλισ μένουσα is ondenkbaar na 70) en 3 : 10 (De afwijking daar ter plaatse van de LXX bewijst, in verband met het vervolg en 2: 3 vlg,, dat de S. de 40 jaren der woestijn heeft teruggebracht op de periode sinds Jezus' dood nog niet geheel verloopen, ἄχρις οὗ τὸ σήμερον καλεῖται, (3 : 13.) Uit 13 : 23 en het daar over Timotheus gezegde, meent de S. te kunnen opmaken, dat de brief niet vóór 64 is geschreven. Hij gaat daarbij uit van de echtheid van den brief aan de Philipp• en van de zekerheid, dat Paulus slechts eenmaal te Rome gevangen was. Wat het adres van den brief aangaat, na nauwkeurig wikken en wegen der argumenten voor de verschillende hypothesen ingebracht, komt de S. tot de navolgende resultaten:

1°. de brief is gericht aan eene gemeente in haar geheel, niet aan een enkele partij in haar:

2°. deze gemeente bestond uitsluitend uit joden-christenen;

3°. de brief is noch voor Rome, noch voor Jerusalem, noch voor Alexandrië, maar waarschijnlijk voor Jamnia bestemd. (Zie daarover Philo Leg. ad Caj. § 30, Mang. II. 575. Ptolem, 5, 14, 2. 2 Macc. 12, 9. Stark, Gaza u. die philistäische Küste, Jena 1857, pag. 320 en 561). Deze stad toch schijnt alle eigenschappen in zich te vereenigen, welke haar doen passen als verblijfplaats der oorspronkelijke lezer van onzen brief. De stad was groot, welvarend, grootendeels door Joden bewoond, niet al te ver van Jerusalem en Alexandrie, genoeg gehelleniseerd om de Alexandrijnsch gekleurde theologie van onzen brief te verstaan, genoeg onder den invloed van de tempelorthodoxie om belang te stellen in het symbolisme van den onbekenden briefschrijver en de waarschuwing te behoeven toch niet tot het verlaten jodendom terug te kee-

ren. — »Van den onbekenden briefschrijver", zeide ik. Prof. Grimm ziet geen kans om het raadsel, wie deze onbekende mag geweest zijn, op te lossen. Wat hij hier geeft is dan ook niets anders dan een m. i. welgeslaagd betoog, dat noch Barnabas, noch Apollos den brief in questie kan geschreven hebben. Bij dit negatieve resultaat zullen wij ons vooreerst wel hebben neêr te leggen.

Er behoort moed toe, over plaatsen als Gal. 3: 20 nog iets nieuws te willen zeggen. Dien moed heeft *A. Klöpper* licentiaat in de theologie te Koningsbergen gehad, getuige zijn opstel in hetzelfde 1ste stuk van Hilgenfeld's tijdschrift, getiteld: Zwei merkwürdige Aeusserungen des Apostels Paulus über die Genesis des Mosaischen Gesetzes. (Bedoeld zijn Gal. 3, 19 en 20 en 2 Cor. 3, 13). Ik geloof te mogen verzekeren, dat het den S. gelukt is, eenige belangrijke opmerkingen over deze zoo veelvuldig behandelde plaatsen in het midden te brengen en daardoor hier werkelijk wederom eenig licht te doen opgaan. Met name wijs ik 1°. op hetgeen uit het O. T., uit de Targumim en andere joodsche bronnen en uit Philo wordt bijgebracht, waaruit blijkt, dat Paulus met zijn *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων* van Gal. 3, 19 volstrekt geen nieuwigheid omtrent den oorsprong der wet leerde; 2°. op de uitvoerige verklaring van het begrip »*middelaar*" naar bijbelsch en profaan spraakgebruik ten bewijze dat de *μεσίτης*, Gal. 3, 19, »weder als Friedensstifter, noch als Schiedsrichter, noch als Bürge, noch als Fürbitter fungirt; sondern dass er an unserer Stelle lediglich als ein Solcher auftritt, durch dessen Hand das durch Engel angeordnete Gesetz zu denjenigen gelangt, für die es bestimmt ist. Der Mittler handelt hier also schlechterdings nur als Geschäftstrager, Delegat, Dolmetscher der Engel, die ihm ihrerseits das Gesetz zur Uebermittelung an die resp. Empfänger mitgetheilt haben;" 3°. op de verklaring van *ἑνος* in 3, 20, als terugslag op het meervoud *δι' ἀγγέλων*, waardoor tevens de strekking van het volgende *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν* duidelijk deze wordt: »is de wet door middel van een zaakgelastigde van m e e r d e r e n verordend dan is zij niet onmiddelijk van God d e n é é n e uitgegaan."

Wat de andere plaats 2 Cor. 3, 13 vlg. betreft, de heer Klöpper vindt daarin de bevestiging zijner interpretatie van Gal. 3, 19 vlg. en een aanvulling van de daar uitgepsroken beoordeeling der wet. Paulus bedoelt hier z. i. met het *Oude Verbond* ongetwijfeld de eigenlijke wetgeving in den pentateuch opgenomen; het *κάλυμμα* diende om Israël, om paedagogische redenen, in den waan te bren-

gen, dat deze wet en mitsdien het O. V. in zijn geheel van eeuwigen duur zou zijn. »Es ist also vor Allem diezer Nimbus göttlicher Unantastbarkeit, der auf den levitisch-theokratischen Geboten des Pentateuchs ruht, den Paulus für einen nicht ursprünglich göttlichen halten kann, sondern auf eine planmässig pädagogische Handlungsweise des Moses zurückführt." Hierbij nu Gal. 3, 19 vlg. voegende, komen wij tot het resultaat: — »Das Gesetz steht nicht blos dadurch niedriger als die Verheissung, dass es nur einem temporären Zwecke dient, sondern auch dadurch, dass es von Engeln angeordnet ist. Jetzt erfahren wir noch, wie es trotzdem dem Bewusstsein Israels sich mit einer gewissen Nothwendigkeit als eine ewige göttliche Offenbarung darstellte. Dies ist auf Rechnung des Mittlers zu setzen dessen sich die Engel als Dolmetscher bedienten."

Tegenover Prof. Müller (Erklärung des Barnabasbriefes, ein Anhang zu de Wette's exeget. Handbuch zum N. T. 1869) die den brief van Barnabas, vooral op grond van de bekende plaats (cap. 16) over den herbouw des tempels, onder Hadrianus plaatst, tracht Hilgenfeld (Abfassungszeit u. Zeitrichtung des Barnabasbriefs) in hetzelfde Heft zijn meermalen uitgesproken en verdedigde opvatting te handhaven.

Allen, die belang stellen in het debat over de opstanding van Jezus, met name over de visioenshypothese door Holsten op zoo meesterlijke wijze aanbevolen, maak ik opmerkzaam op Beyschlag's verhandeling over dit onderwerp, te vinden in de theol. Stud. u. Kritieken 1870, 1e Heft, waar hij, zoo al niet een afdoende, dan toch een kalme en waardige polemiek tegen die hypothese kan vinden.

Insgelijks wensch ik, voor zoover noodig, kortelijk de aandacht te vestigen op *Renan's* Saint Paul, met welk werk deze rijkbegaafde auteur een groote schrede genaderd is tot de volvoering zijner groote onderneming: *de Geschiedenis van het oorspronkelijke Christendom*. Wij zijn den franschen geleerde zonder twijfel grooten dank verschuldigd voor deze beschouwing van Paulus' leven en werken, waardoor hij inderdaad in eene groote leemte heeft voorzien. Immers uit den schat zijner groote belezenheid en die zijner vrienden en medehelpers, zoowel als uit zijne bekendheid met vele plaatsen, die het tooneel waren van 's Apostels werkzaamheid, deelt hij ons een macht van geografische, topografische en historische bijzonderheden mede, die wij elders te vergeefs zoeken. In

dit opzicht is deze behandeling een gelukkig complement tot het klassieke werk van Baur over Paulus. Overal laat de auteur ons met den Apostel mede reizen, iets wat met een zoo welsprekenden gids als Renan waarlijk een groot genot mag heeten. Ook ontbreekt het niet aan menige opmerking over het naturel van Paulus en zijne verhouding tot de overige Evangelieboden, welke van fijne menschenkennis getuigt. Naar mijn bescheiden oordeel echter moet ook dit boek van Renan even als de twee voorafgaande deelen met groote behoedzaamheid worden gebruikt, daar de Schrijver de noodige gestrengheid in zijne kritiek van de historische bronnen, met name de Handel. der Apost., niet heeft toegepast en blijkbaar veel te veel heeft toegegeven aan zijne zucht, om de levensbeschrijving van Paulus van details te voorzien. Dat de groote Apostel onder deze behandeling niet weinig van zijn prestige moet verliezen, zou op zich zelf geen gegrond verwijt tegen Renan kunen zijn, indien maar niet bleek, dat deze verkleining het gevolg ware van eene gebrekkige kritiek en een onvoldoende studie van het karakter des apostels, die nu te onrechte van menige zwakheid en inconsequentie wordt beschuldigd. Naar het mij voorkomt heeft Renan aan Paulus evenmin als aan Jezus volle recht laten wedervaren, en zulks alleen door veel als historische feiten op te nemen en te doen gelden, wat daarop geen aanspraak heeft. Terwijl het schijnbaar enkel onpartijdigheid is waardoor hij bestuurd wordt, als hij zijne helden voorstelt niet verheven boven het peil der menschelijke grootheid, ontbreekt het hem inderdaad aan dien fijnen tact, die noodig is om overal de historie van legendarische en mythische bestanddeelen te zuiveren en zijn het niet de zwakheden van Jezus en Paulus, maar de onhandigheden hunner vrienden en vereerders, die men moest in het licht stellen. Neen! dan nog oneindig liever wat minder aanschouwelijke beschrijvingen, wat minder topografie en scènerie in het verhaal, als wij daarvoor, gelijk bij Baur, Strausz en Zeller, maar wat zuiverder bronnenkritiek, wat dieper studie van het menschelijke hart, wat juister opvatting van karakter in de plaats verkrijgen. Hoe gunstig ook Renan door degelijke kennis zich van het meerendeel der fransche auteurs onderscheidt, hij lijdt met hen aan oppervlakkigheid; zijn talent is meer op het uiterlijke dan op het innerlijke gericht; de gratie, niet de energie is zijn charisme. Hij is in allen gevalle de man niet om voor de kolossale figuren van de stichters des Christendoms den rechten eerbied, de gevorderde waardeering te hebben. Daartoe is zijn geest te vrouwelijk.

Ik besluit dit overzicht met een aanbeveling van *Max Krenkel's* populaire, maar van zelfstandige studie getuigende voorlezingen over hetzelfde onderwerp. A. D. L.

Die Gliederung des Buches Isaias als Grundlage seiner Erklärung und insbesondere der Auslegung einer für die Zukunft wichtigen Weissagung von B. Keteler (Munster, 1870; 3/4 Thaler). De auteur, wiens werk »mit Erlaubnisz des Hochwürdigsten Bischofs von Münster" het licht ziet, gelooft aan de echtheid van alle Jesajaansche profetieën. Hij verdeelt het boek in 3 deelen, H. I—XII, H. XIII – XXXV, H. XL—LXVI; vindt in die drie deelen de grootste overeenstemming in bouw en rangschikking der afzonderlijke profetieën, en komt eindelijk tot het besluit, dat H. LVIII-LXVI betrekking hebben op gebeurtenissen, die nu nog aanstaande zijn. Hij voorziet, dat dit laatste velen bevreemden zal, en constateert al vast, dat de rationalisten, na de vervulling dezer voorspelling, deerlijk in verlegenheid zullen zitten. Nog over menige andere ontdekking, in deze verhandeling medegedeeld, zullen, naar zijne verzekering, de ongeloovigen verbaasd staan. De juistheid dezer verzekering behoeft niet in twijfel te worden getrokken.

Biblische Eschatologie von Albert Kahle. I. *Eschatologie des A. Testaments* (Gotha, 1870; 2 Thaler). De S. maakt in den aanhef zijner voorrede den volke bekend, dat hij niet staat op de hoogte der wetenschap en zich daarvan overtuigd zou houden, al ware het hem niet bij gelegenheid door de Bestuurders van het Haagsche Genootschap tot verdediging van den Chr. Godsdienst gezegd. Aan het slot dier zelfde voorrede groet hij »in dem *HE*rrn alle Brüder, die seine Erscheinung lieb haben". De lezer weet nu reeds, wien hij voor zich heeft. Hij verneme verder, dat de auteur al de boeken des O. T. achtereenvolgens doorloopt, in 15 §§ hunne eschatologische *data* verzamelt en in § 16 zijn resultaat opmaakt. Het komt kortelijk hierop neder, dat het geloof aan een voortleven na den dood telkens in het O. Testament doorschemert of doorstraalt, maar niet — gelijk dikwerf is aangenomen — allengs helderder en vaster wordt: in den Pentateuch komt het b. v. sterker uit dan in jongere boeken. Karakteristiek is nog, dat de S. zich S. 280 f. over den brief van Elia, 2 Chr. XXI: 12 verv., dus uitlaat: moest ik óf de H. Schrift weerspreken óf aannemen, dat Elia uit den hemel een brief aan Joram heeft geschreven, dan

koos ik zonder aarzelen het laatste; doch dit dilemma bestaat niet; wèl was Elia reeds gestorven, toen Joram den brief ontving (tegen Keil en Kurtz), maar hij kan zeer wel de daarin vervatte profetie schriftelijk hebben nagelaten — N. B. eene profetie over het lot van een koning, die nog niet regeerde, toen Elia ten hemel voer!

Das Prophetenthum des A. Bundes übersichtlich dargestellt von Dr. Küper, Consistorialrath und Hof-prediger in Stettin (Leipzig, 1870; 2⅖ Thaler). Van dit lijvige boekdeel heb ik pas oppervlakkig kennis kunnen nemen. De auteur — bekend als schrijver van *Jeremias librorum sacrorum interpres atque vindex* en van eene monographie over *Das Priesterthum des A. Bundes* — draagt hier de resultaten van zijn eigen onderzoek en dat van anderen over de Israëlietische profeten voor. Volgens zijne eigene verklaring sluit zijn werk zich aan bij den *Biblischer Commentar zum A. T.* van Keil en Delitzsch en wordt het ook daarom door denzelfdén uitgever in het licht gezonden. Het is verdeeld in eene *Einleitung* en zes *Abschnitte*. De eerste behandelt *das Prophetenthum im Allgemeinen* (het ambt, de ingeving, het woord); de 2de *die Propheten der älteren Zeit* (van Samuel tot Elia, Elia en Eliza, de profeten in het rijk Juda); de 3de *die vorexilischen kanonischen Propheten* (Obadja, Joel, Jona, Amos, Hosea, Micha, Jesaja; hierbij een aanhangsel, S. 274—279, waarin de S. aanwijst, dat Nahum, Jeremia enz de zgn. deutero-jesajaansche profetieën hebben gekend); de 4de *die exilischen kanonischen Propheten* (de kleine profeten dezer periode, Jeremia, Ezechiël, Daniël); de 5de *die nachexilischen kleinen Propheten* (Haggai, Zacharia, Maleachi). Eindelijk wordt in de 6de afdeeling, S. 441—539, *die Erfüllung des proph. Wortes* besproken, en wel eerst *die historische Erfüllung*, dan *die evangelische Heilszeit*, eindelijk *die neutestamentliche Eschatologie*. Men bemerkt uit dit alles, dat Dr. Küper aan afwijking van de traditie zich niet bezondigt. In de voorrede zegt hij »thans wellicht (!) meer dan vroeger vrij te zijn van het bekrompen, met de beginselen der Evangelische kerk strijdige streven om de beteekenis van wetenschap en onderzoek op dit gebied te miskennen" (S. IV). Jammer slechts, dat deze vrijheid zich binnen zoo enge grenzen beweegt, dat althans in den aanleg van het werk en in de verdeeling der stof daarvan geen spoor te ontdekken is.

De onvermoeide Hilgenfeld heeft ons weder eene nieuwe vrucht van zijnen arbeid aangeboden. Men herinnert zich èn zijne belangstelling in de overblijfselen der Joodsche apocalyptiek èn zijn veeljarigen strijd met Volkmar over den ouderdom van de meeste dier apocalypsen. Tot nog toe is geen der beide kampvechters geneigd om voor den ander het veld te ruimen. Wat Hilgenfeld aangaat, wordt dit wederom door de boven bedoelde uitgave bevestigd. De titel is: *Messias Judaeorum, libris eorum paulo ante et paulo post Christum natum conscriptis illustratus.* Edidit A. Hilgenfeld (Lips., 3 2/3 Thaler). Na eene korte *Praefatio* ontvangen wij hier vooreerst uitvoerige *Prolegomena* (p. VII-LXXVI) en dan den tekst *a.* van de 18 *Psalmi Salomonis* (p. 1-33). Behalve het door de la Cerda gebruikte Augsburgsche HS., stond Hilgenfeld ook de Weener Codex ten dienste; *b.* van de apocalypse of het zgn. 4[de] boek van Ezra (p. 35-433). Wij bezitten haar, gelijk bekend is, alleen in vertalingen. Daaruit heeft Hilgenfeld het Grieksche origineel trachten te herstellen, dat hij, met uitvoerige aanteekeningen, eerst laat afdrukken. Dan volgt de oude Latijnsche overzetting, waaraan de onechte stukken (Cap. I, II en XV, XVI), doch van de rest afgezonderd, worden toegevoegd; daarna de Latijnsche vertaling van den Syrischen, van den Aethiopischen, van den Arabischen, van den Armenischen tekst; *c.* van de *Assumptio Mosis*, eerst in het Grieksch (van Hilgenfeld zelven), daarna in het Latijn, volgens het door Ceriani bekend gemaakte Handschrift. Het geheel wordt besloten door vier *Indices*.

Uit dit overzicht blijkt reeds, welk een rijke apparatus ons hier wordt aangeboden. Bovendien ontvangen wij het resultaat van den arbeid van meer dan één geleerde. Het spreekt wel van zelf, dat Hilgenfeld zijne voorgangers vlijtig gebruikt heeft. Maar bovendien stonden hem, volgens de *Praefatio*, ter zijde P. de Lagarde, H. Roensch, F. Praetorius, H. Steiner en H. J. Petermann, ieder voor zijn departement van taalstudie. Wij kunnen er dus zeker van zijn, dat ons in elk onderdeel van dit boek het beste, dat bereikbaar was, wordt aangeboden. Wij zijn Hilgenfeld daarvoor dank schuldig. Hetzij dat, in den strijd over den ouderdom der hier medegedeelde stukken, zijn gevoelen de overhand behoudt, hetzij dat Volkmar de overwinning wegdraagt, hetzij eindelijk — want ook dit is denkbaar — dat de één hier, de ander dáár zegeviert, altijd zullen wij Hilgenfeld dankbaar moeten blijven voor deze echt wetenschappelijke bijdrage. In zoover is de strijd over

den oorsprong dezer boeken verblijdend te achten, als hij de belangstelling in deze literatuur, die door hare innerlijke waarde juist niet levendig gehouden wordt, telkens weer heeft opgewekt.

Dr. T. Tobler heeft eene nieuwe bijdrage gegeven tot de kennis van Palestina in zijn werk: *Palaestinae descriptiones e saec.* IV-VI — ed. T. Tobler. (St. Gallen; 26 Ngr.)

Uit de nalatenschap van Hengstenberg is uitgegeven eene *Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde von Abraham bis auf Moses* (Berlin, 1$^{1}/_{3}$ Thaler). Dit werk is mij tot nog toe niet onder de oogen gekomen. Ik kan dus alleen zijne verschijning aankondigen en wensch later, als het compleet zal zijn, daarop terug te komen.

Eindelijk ontvang ik daar juist het 2de en laatste deel van het vroeger (Jaargang III: 443 vv.) vermelde werk: *Gesch. des V. Israël von Anbeginn bis zur Eroberung Masada's im Jahre* 72 n. Chr. Von Dr. F. Hitzig (Leipzig; 1 Thaler 22 Sgr.) Het bevat Boek VII tot XII en handelt achtereenvolgens over de lotgevallen der Joden van Alexander tot Antiochus Epiphanes; over de Makkabeesche godsdienst- en vrijheids-oorlogen van 176 tot 158 v. Chr.; over de Hasmoneesche hoogepriesters tot 105 v. Chr.; over de koningen uit de Hasmoneesche familie; over de Herodessen; over de Romeinsche procuratoren en den oorlog met Rome. Ik had gehoopt, dat de geleerde schrijver in zijne *Selbstanzeige* in eenige bijzonderheden zou zijn getreden over de beginselen en de methode zijner historische critiek. Doch dit is het geval niet: zij beslaat niet meer dan vier bladzijden en behelst slechts algemeene beschouwingen. Wanneer ik dus, volgens mijn vroeger kenbaar gemaakt voornemen, Hitzig's *Geschichte* voor de lezers van dit tijdschrift bespreek, dan zal ik uit het boek zelf die beginselen hebben af te leiden.

9 December 1869. A. K.

INHOUD.

VERHANDELINGEN EN OPSTELLEN.

De Redactie heeft zich tot regel gesteld om in ons vaderland verschenen boeken en brochuren alleen dan opzettelijk te bespreken of aan te kondigen, wanneer ze haar onder het adres van den uitgever J. C. Loman Jr. zijn toegezonden.

Van het Theologisch Tijdschrift verschijnen jaarlijks 6 stukken van ongeveer 7 vel druks.

De Prijs per Jaargang is *f* 6.—.

Stoomdrukkerij Loman, Kirberger & van Kesteren.